INSTITUT FÜR KULTUR- UND GEISTESGESCHICHTE ASIENS
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

INSTITUT FÜR INDOLOGIE DER UNIVERSITÄT WIEN

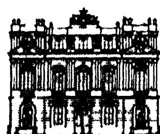
WIENER ZEITSCHRIFT
FÜR DIE
KUNDE SÜDASIENS
UND
ARCHIV FÜR INDISCHE PHILOSOPHIE

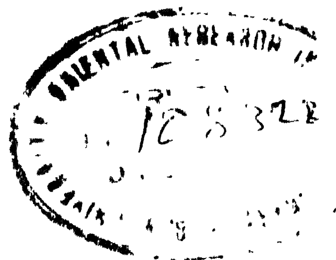


Herausgegeben von

ROQUE MESQUITA und CHLODWIG H. WERBA

Band XXXVIII
1994





VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1994

Gedruckt mit Unterstützung durch das
Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung

Redaktion. Dr. Ch. H WERBA
Institut für Indologie der
Universität Wien

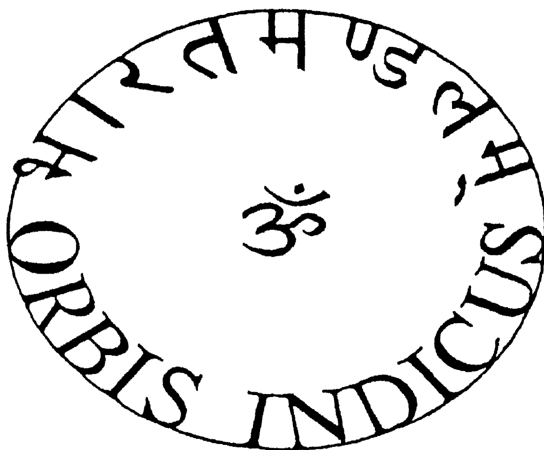
ISBN 3-7001 2129-6
ISSN 0084-0084

Gesamtherstellung:
Universitätsbuchdruckerei Styria, Graz

ORBIS INDICUS

Gerhardo Oberhammer lustrum XIII. exigenti ab amicis discipulisque oblatus

Editus a
ROCHO A. C. MESQUITA atque CHLODVIGIO H. WERBA



Vindobonae MCMXCIV

INHALT

Archiv für indische Philosophie

PRASTĀVANĀ

bhāratamaṇḍalaṃ jñātvā, bahurūpaprapañcakam /
yas tadaikyaṃ mokṣaparam, anveṣṭum upacakrame //1//

taṃ vidvāṃsaṃ śivaprājñam, abhivandāvahe gurum /
uttamavajro jayatu, jayatv ṛṣṭidṛḍhaḥ sadā //2//

sa ācāryaḥ prīyatāṃ pustakena,
yan makṣv asmai dāsyate 'bhyarcanāya /
saṃpadaṃ siddhyā yarhi paṅktir etā,
trayodaśy asya jīvataḥ samānām //3//

adityādigaṇikāntaṃ, raśmim atra vitenire /
dvātriṃśac chiṣyasakhāyo, vidyābandhuṃ vivitsavaḥ //4//

itthā dvimaṇḍalaṃ tantraṃ, jajñe sarvaprayatnataḥ /
kāmavaśād babhūvaikaṃ, sarvam idaṃ samañjasam //5//

R.M. *vīṇāyām* | *vasantamahotsave* | *saṃ* 2050 *śrutavegaḥ*



Photo W. Pfaundler

TABULA GRATULATORIA[1]

Ashok Aklujkar, Vancouver
Anand Amaladass, Madras*

Nalini Balbir, Paris
Bettina Baumer, Benares*
Heinz Bechert, Gottingen
Radu Bercea, Bukarest
B. Bhatt, Munster
Madeleine Biardeau, Paris
Henk Bodewitz, p. 23
H. Brinkhaus, Großhansdorf – Hamburg
Johannes Bronkhorst, p. 309
Johannes Brosseder, Konigswinter*
Hélène Brunner, Cortaillod – Paris
Gudrun Buhnemann, p. 201

Colette Caillat, Sèvres – Paris
G. Chemparathy, p. 231
J. Clayton, Lancaster*
Gérard Colas, Paris
Marzenna Czerniak-Drozdzowicz, Krakau

Rāmchandra Nārāyan Dāmdekar, Pune
Mariasusai Dhavamony, Rom*
Francis X. D'Sa, Pune*

T. Elizarenkova, Moskau

Harry Falk, p. 1
Johann Figl, Wien*
Pierre Filliozat, p. 421
Eli Franco, p. 367
G. Fussman, Paris

Teun Goudriaan, p. 435
Gisbert Greshake, Freiburg i.Br.*
Eberhard Guhe, Wien

Michael Hahn, Marburg
W. Halbfass, Philadelphia, Pennsylvania*
Minoru Hara, p. 323
Kunio Harikai, Nabeshima, Saga
H. Hartel, Berlin
J. C. Heesterman, Leiden*
O. v. Hinuber, p. 121
Hayan Hu-von Hinuber, Wien
M. Hulin, Antony – Paris

Muni Jambūvijaya, p. 389

Eiko Kawamura, Kyoto
Deborah Klimburg-Salter, Wien
H.-J. Klimkeit, Bonn
Peter Knauer, Frankfurt a.M.*
Bernhard Kolver, Kiel
Kardinal Konig, Wien*
Helmut Krasser, Wien
Shozen Kumoi, Kyoto
K. Kunjunni Raja, Madras

[1] Folgt auf den Namen eines/r Gratulante/in anstelle einer Ortsangabe eine Seitenzahl, so verweist diese auf den Beginn seines/ihres Beitrags zum *Orbis Indicus*. Die Mitwirkung an *Hermeneutics of Encounter* (s. u. p. xiii 1) wird durch einen Asterisk am Ende des jeweiligen Eintrags gekennzeichnet.

J Laine, Saint Paul, Mınnesota
Siegfrıed Lienhard, p 267

Jaques May, Lausanne
Sengaku Mayeda, Tokyo
M Mayrhofer, p 169
Roque Mesquita, p 451*
Adelheid Mette, p. 161
Esho Mıkogamı, Kyoto
Ch. Minkowski, Ithaca, New York
Hermann Mittelberger, Graz
W. Morgenroth, Berlın
Michael Torsten Much, p 351

Max Nihom, p. 213

Claus Oetke, p. 85
P Olivelle, Austin, Texas

A. Padoux, Paris
Asko Parpola, p. 293
P. Piekarski, Krakau
Utz Podzeit, p. 191*
Joachim Prandstetter, Wien
Ernst Prets, p. 337

Johann Reıkerstorfer, Wıen*
Ludo Rocher, Philadelphia, Pennsylvania
A A Roest Crollius, Rom*
Arion Roşu, Versailles – Parıs
D Seyfort Ruegg, p. 403
K. Rupıng, Bochum – Munster

Mıchio Sato, Morioka
Yoshitsugu Sawai, Tenrı
D Schlingloff, Munchen
L Schmithausen, p. 43
Marcus Schmucker, Modling – Wien

G H Schokker, Wassenaar Leiden
P Schreiner, Zurich
Shivamurthy Swamy, Sırigere, Karnataka
Georg v Simson, Oslo
Walter Slaje, p. 273
Joachım Friedrıch Sprockhoff, p 61
S.A. Srinıvasan, Reinbek Hamburg
Sylvia Stark, Wıen
Ernst Steınkellner, p 379

H Tauscher, Wien
Augustıne Thottakara, Rom

Shizuteru Ueda, Kyoto*

John Vattanky S J, Pune*
K K.A Venkatacharı, Bombay
T Vetter, p. 137

Hans Waldenfels, Dusseldorf Bonn*
Erwin Waldschutz, Krems-Steın Wien*
Shigeaki Watanabe, Tokyo
Chlodwig H Werba, p xı, 402
Albrecht Wezler, p 173
Irene Wıcher, p 509
S. Wiedenhofer, Frankfurt a.M *
A K Wucherer-Huldenfeld, Wıen*
Alois Wurm, Bad Wımsbach-Neydhartıng Wien

K Yoroı, Tokyo
Kıyotaka Yoshimızu, p 485
Rıchard F Young, Tokyo

Kamil Zvelebil, p 251

VERZEICHNIS DER SCHRIFTEN GERHARD OBERHAMMERS[1]

(A) Selbständige Werke

(1) *Die Erkenntnismetaphysik im Gesamtzusammenhang plotinischen Denkens.* Phil. Diss. Innsbruck **1954**. IV + 108p. (maschinenschr.)

(2) *Yāmunamunis Interpretation von Brahmasūtram* 2,2,42–45. Eine Untersuchung zur Pāñcarātra-Tradition der Rāmānuja-Schule. [*SbÖAW* 274/4 = *VKSKS* 10]. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, **1971**. 135p.

(3) *Strukturen yogischer Meditation.* Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga. [*SbÖAW* 322 = *VKSKS* 13]. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, **1977**. 244p. (p. 135–162 = [**58**]).

---

[1] Gedanken und Reflexionen des am 18. Juni 1994 seinen 65. Geburtstag feiernden Jubilars über seine *vita* und *opera* wurden von Wolfgang Pfaundler nach einem von ihm geführten Interview unter dem Titel „Das Tiroler Porträt: Der Indologe Gerhard Oberhammer" in der Tiroler Kulturzeitschrift *Das Fenster* 22/44 (Innsbruck 1988) 4352–4365 nebst einem Abdruck seines Vortrags „Mythos woher und wozu? Zur Rationalität des Mythos" (s. [**60**]) und einer Kurzbibliographie veröffentlicht. Eine ebenfalls bis 1987 reichende, aber umfassendere „Bibliography Gerhard Oberhammer", eingeleitet von einer Kurzbiographie, hat Anand Amaladass seiner englischen Übersetzung von ausgewählten Schriften des Jubilars (s. [**9**]), die als „Editor's Introduction" (p. vii–xix) auch eine Würdigung seines Schaffens enthält, auf p. 140–144 beigegeben. Im vorliegenden auf Vollständigkeit hin von Chlodwig H. Werba angelegten Schriftenverzeichnis werden die folgenden Abkürzungen verwendet: *AAW* = *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* (Innsbruck). *ALB* = *Adyar Library Bulletin* (Adyar, Madras). *AlmÖAW* = *Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* (Wien). *BEI* = *Bulletin d'études indiennes* (Paris). *BKGA* = *Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens* (Wien). *DÖAW* = *Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* (Wien). *IBK* = *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* (Innsbruck). *IndT* = *Indologica Taurinensia* (Torino). *PDNRL* = *Publications of the De Nobili Research Library* (Wien). *SbÖAW* = *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* (Wien). *VKSKS* = *Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens*. *WZKS(O)* = *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd(- und Ost)asiens und Archiv für indische Philosophie*. *ZKTh* = *Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbruck). Die vom Jubilar über einen Zeitraum von nunmehr über 20 Jahren entwickelte Religionshermeneutik bildet den Gegenstand und Bezugspunkt eines Großteils der 22 Beiträge zu *Hermeneutics of Encounter*. Essays in honour of Gerhard Oberhammer on the occasion of his 65th birthday, edd. F. X. D'Sa – R. Mesquita [*PDNRL* 20]. Vienna 1994.

(4) *Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule* I. Parāśarabhattas Tattvaratnākaraḥ. [*SbÖAW* 346 = *VKSKS* 14]. Wien. Österreichische Akademie der Wissenschaften, **1979**. 258p.
(5) *Überlieferungsstruktur und Offenbarung*. Aufriß einer Reflexion des Phänomens im Hinduismus mit theologischen Anmerkungen [von] H. WALDENFELS. [*PDNRL*, Occasional Papers 1]. Wien: Institut für Indologie der Universität – Sammlung De Nobili, **1980**. 55p. (p. 11–36 = **[9]**, p. 1–23)
(6) *Wahrheit und Transzendenz*. Ein Beitrag zur Spiritualität des Nyāya. [*SbÖAW* 424 = *VKSKS* 18] Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, **1984**. XV + 256p.
(7) *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*. [*PDNRL*, Occasional Papers 3]. Wien: Institut für Indologie der Universität – Sammlung De Nobili, **1987**. 48p.
(8) *'Begegnung' als Kategorie der Religionshermeneutik*. [*PDNRL*, Occasional Papers 4]. Wien: Institut für Indologie der Universität – Sammlung de Nobili, **1989**. 60p.
(9) *Philosophy of Religion in Hindu Thought*, tr. & ed. A. AMALADASS. [*Srī Garib Dass Oriental Series* 93]. Delhi: Sri Satguru Publications, **1989** xxii + 149p. (p. 1–23 = **[5]**, p. 11–36, p. 24–34 = **[50]**; p. 35–51 = **[55]**; p. 52–65 = **[49]**; p. 66–85 = **[57]**; p 86–96 = **[51]**; p. 97–115 = **[52]**; p. 116–139 = **[62]**).
(10) *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien*. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie. Unter Mitarbeit von E. PRETS und J. PRANDSTETTER. Band 1: A-I. [*DÖAW* 223 = *BKGA* 9]. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, **1991**. 144p.
(11) *'Erlösung zu Lebzeiten' (jīvanmuktiḥ) als hermeneutisches Problem*. [*Mededelingen van de Afdeling Letterkunde*, N.R. 55/3]. Amsterdam Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, **1992**. 14p.

(B) AUFSÄTZE UND BEITRÄGE[2]

(12) Zur Beziehung von Feuer und Prāna in den vedischen Upaniṣaden. In: *Ammann-Festgabe*, hrsg. von J. KNOBLOCH. I. Teil [*IBK* 1] Innsbruck **1953**, p. 27–35.
(13) Die metaphysische Frage bei Plotin In. *Natalicium Carolo Jax oblatum*, hrsg. von R. MUTH. Bd. 1. [*IBK* 3]. Innsbruck **1955**, p. 41–49.

[2] Keine Aufnahme in die folgende Liste fanden die vom Jubilar zur 17 Auflage der *Brockhaus Enzyklopädie* von 1969–1974 geleisteten Beiträge und die von ihm für den ersten Band des *Lexikons für Theologie und Kirche* (Freiburg 1993) verfaßten Lemmata über Agni, Ānanda und Avatāra.

(14) Metaphysik und Mystik bei Plotin. In: *Erkenntnis und Wirklichkeit* Ein Symposium genethliakon mit Richard Strohal, hrsg. von I KOHLER – H. WINDISCHER. [*IBK* 5]. Innsbruck **1958**, p 79–91.
(15) Erich Frauwallner – 60 Jahre *Religion, Wissenschaft, Kultur* 10 (Wien **1959**) 397–399.
(16) The Authorship of the Ṣaṣṭitantram. *WZKSO* 4 (**1960**) 71–91.
(17) On the 'Śāstra' Quotations of the Yuktidīpikā. *ALB* 25 (**1961**) 131–172.
(18) On the Sources in Jayanta Bhaṭṭa and Uddyotakara. *WZKSO* 6 (**1962**) 91–150.
(19) Zum Geleit In: *Hinduismus und Christentum* Eine Einfuhrung, hrsg von J NEUNER. Wien **1962**, p. VII-XI
(20) Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens. *WZKSO* 7 (**1963**) 63–103
(21) Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣyam *Asian Studies* 2 (Quezon City, Philippines **1964**) 302–322.
(22) Gedanken zur historischen Darstellung indischer Logik. *OLZ* 59 (**1964**) 5–19
(23) Der Svābhāvika-Sambandha, ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik. *WZKSO* 8 (**1964**) 131–181
(24) Gott, Urbild der emanzipierten Existenz im Yoga des Patañjali. *ZKTh* 86 (**1964**) 197–207.
(25) Zum Problem des Gottesbeweises in der indischen Philosophie *Numen* 12 (Leiden **1965**) 1–34
(26) Meditation und Mystik im Yoga des Patañjali *WZKSO* 9 (**1965**) 98–118 (= [**42/43**])
(27) Die Begegnung Indiens mit dem Christentum. *Kairos* 8 (Salzburg **1966**) 33–43
(28) Zur Deutung von Nyāyasūtram I,1,5 *WZKSO* 10 (**1966**) 66–72.
(29) Die Gottesidee in der indischen Philosophie des ersten nachchristlichen Jahrtausends Zur Typologie des Īśvara-Begriffes *ZKTh* 89 (**1967**) 447–457
(30) Notes on the *tantrayukti-s* *ALB* 31–32 ([= *Dr V Raghavan Felicitation Volume*] **1967/68**) 600–616
(31) Die Theorie der Schlußfolgerung bei Parāśarabhatta *WZKSO* 12 13 ([= **(D1)**] **1968/69**) 253–273
(32) The Self-Understanding of Hinduism as a Religion *Bulletin, Secretariatus pro non Christianis* 23–24 (Città del Vaticano **1973**) 117–132 (= [**34**])
(33) Offenbarung, geistige Realitat des Menschen Entwurf einer Einleitung In *Offenbarung, geistige Realitat des Menschen* (= [**D2**]). Wien **1974**, p. 7–10
(34) Das Selbstverstandnis des Hinduismus als Religion In *Offenbarung, geistige Realitat des Menschen* (= [**D2**]) Wien **1974**, p 13–27 (= [**32**])

(35) Die Überlieferungsautoritat im Hinduismus. In: *Offenbarung, geistige Realität des Menschen* (= [**D2**]). Wien **1974**, p. 41–92.
(36) Die Worterkenntnis bei Bhāsarvajña. In: *Offenbarung, geistige Realität des Menschen* (= [**D2**]). Wien **1974**, p.107–120
(37) Bhāsarvajñas Lehre von der Offenbarung. *WZKS* 18 (**1974**) 131–182.
(38) Erich Frauwallner (28.12.1898 – 5.7.1974). *WZKS* 20 (**1976**) 5–17
(39) An Unknown Source in Śaṅkara's Refutation of the Pāñcarātra. *ABORI* 58–59 ([= *Diamond Jubilee Volume*] **1977/78**) 221–233.
(40) Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Reflexion eines Ansatzes. In: *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils* (= [**D3**]). Wien **1978**, p. 7–12.
(41) Das Transzendenzverstandnis des sāmkhyistischen Yoga als Strukturprinzip seiner Mystik. In: *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils* (= [**D3**]). Wien **1978**, p. 15–28.
(42) Medytacja i mistyka w jodze Patańdżalego (Patanjali), z niem tłum. L. Kasajew. *Studia Filozoficzne* 157 (Warszawa **1978**) 95–107 (= [**26**]).
(43) Mysticism and Transcendence in the Yoga of Patañjali In: *Meeting of Religions*. New Orientations and Perspectives, ed. Th. A. Aykara. Bangalore **1978**, p. 117–134 (= [**26**]).
(44) Sanskrit Studies in Austria. In. *International Sanskrit Conference* March 26th – 31st 1972. Vol. I – Part 2: Sanskrit and Indology in Centres Outside India, Contribution of Haryana, Tamil Nadu, ed V. Raghavan. New Delhi **1979**, p. 649–663.
(45) [Nachruf auf] Ludwig Alsdorf. *AlmOAW* 129 (**1979**) 369–377
(46) [Nachruf auf] Venkatarama Raghavan. *AlmOAW* 130 (**1980**) 366–379.
(47) System und Heilserwartung im Yoga des Patañjali. In: *Sprachwissenschaft in Innsbruck*. Arbeiten von Mitgliedern und Freunden des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck aus Anlaß des funfzigjährigen Bestehens des Instituts im Jahre 1978 und zum Gedenken an die 25. Wiederkehr des Todestages von Hermann Ammann am 12. September 1981 hrsg. von W. Meid – H. Ölberg – H. Schmeja. [*IBK*, Sonderheft 50]. Innsbruck **1982**, p. 117–128.
(48) Einleitende Gedanken zum Thema. In: *Epiphanie des Heils* (= [**D4**]). Wien **1982**, p. 7–9.
(49) Transzendenz als Heil im alteren Nyāya. In. *Epiphanie des Heils* (= [**D4**]). Wien **1982**, p. 27–39 (= [**9**], p. 52–65).
(50) Epiphanie des Heils. Fragmentarische Bemerkungen zur Struktur des Phänomens. In: *Epiphanie des Heils* (= [**D4**]). Wien **1982**, p. 217–226 (= [**9**], p. 24–34).
(51) Die transzendentale Struktur der Welt-Verfallenheit bei Pakṣilasvāmin. *IndT* 10 ([= *Proceedings of the Conference-Seminar of Indolo-*

gical Studies. Stockholm, October 12th – 16th, 1980] **1982**) 169–178 (= **[9]**, p. 86–96)

(52) Die Gotteserfahrung in der yogischen Meditation. In: *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, hrsg. von W. STROLZ – SH. UEDA. [*Veroffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgesprache der Religionen. Schriftenreihe zur Okumene* 8]. Freiburg **1982**, p 145–166 (= **[9]**, p. 97–115)

(53) Der Inklusivismus-Begriff P. Hackers. Versuch eines Nachwortes. In: *Inklusivismus* (= **[D7]**). Wien **1983**, p. 93–113.

(54) L'expérience de la transcendance dans l'hindouisme. *BEI* 1 (**1983**) 17–37 (= 13–32).

(55) Der Mensch als Ort der Offenbarung. In: *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus*, hrsg. von A. BSTEH. [*Beitrage zur Religionstheologie* 4]. Wien **1984**, p. 17–36 (= **[9]**, p. 35–51)

(56) Nyāya II. In. *Historisches Worterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. RITTER – K. GRÜNDER. Bd. 6: Mo-O Basel **1984**, p. 1012–1020

(57) Transzendenzerfahrung im Hinduismus. Das Zeugnis der Paramasaṃhitā. *Acta Indologica* 6 ([= *Mysticism*] Naritasan Shinshoji **1984**) 347–367 (= **[9]**, p 66–85).

(58) Struktura medytacji w jodze z powściągnięciem (zjawisk psychicznych), z niem. tłum. L. KASAJEW. *Studia Filozoficzne* 227 (Warszawa **1984**) 181–200 (= **[3]**, p. 135–162).

(59) Jenseits des Erkennens: Zur religiosen Bedeutung des Samādhi. *Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium* 3 (Kyoto **1985**) 48–71.

(60) Mythos woher und wozu? Zur Rationalitat des Mythos. In: *Mythos und Rationalitat*, hrsg. von H. H. SCHMID. Gutersloh **1988**, p. 15–26.

(61) [Nachruf auf] Mircea Eliade. *AlmOAW* 138 (**1988**) 449–462.

(62) The Use of Mantra in Yogic Meditation: The Testimony of the Pāśupata. In. *Understanding Mantras*, ed. H.P. ALPER. Albany, N.Y **1989**, p. 204–223 (= **[9]**, p 116–139).

(63) Self as Consciousness in Classical Sāmkhya. In: *Self and Consciousness*. Indian Interpretations, ed. A. THOTTAKARA Bangalore **1989**, p.79–103.

(64) Wstęp. In: E. FRAUWALLNER, *Historia filozofii indyjskiej*. Przełożył L. ŻYLICZ Tom 1 · Filozofia Wed i eposu – Budda i Dżina – Sankhja i klasyczny system jogi Warszawa 1990, p 5–14 (= **[69]**).

(65) Einleitendes zur Religionshermeneutik In. *Beitrage zur Hermeneutik indischer und abendlandischer Religionstraditionen* (= **[D8]**). Wien **1991**, p 7–27

(66) „Begegnung“ als Kategorie der Hermeneutik altindischer Heilssysteme. In. *Beitrage zur Hermeneutik indischer und abendlandischer Religionstraditionen* (= **[D8]**). Wien **1991**, p. 193–211

(67) Hermeneutics of Religious Experience. In: *On Sharing Religious Experience*. Possibilities of Interfaith Mutuality, edd. J.D. GORT – H.M. VROOM – R. FERNHOUT – A. WESSELS [*Currents of Encounter* 4]. Amsterdam **1992**, p. 13–24.
(68) Śaṅkara's Teaching on Emancipation During One's Life. An Inquiry into Religio-Hermeneutical Principles. *Studies in Interreligious Dialogue* 2 (Kampen **1992**) 65–81.
(69) Nachgetragene Gedanken zu E. Frauwallners „Geschichte der indischen Philosophie". In: E. FRAUWALLNER, *Philosophische Texte des Hinduismus* (= **[D9]**). Wien **1992**, p. 225–234 (= **[64]**).
(70) Der frühe Nyāya. Bemerkungen zur inneren Gestalt seines Denkens. In: *Ritual, State and History in South Asia* Essays in Honour of J.C. Heesterman, edd. A.W. VAN DEN HOEK – D.H.A. KOLFF – M.S OORT. Leiden **1992**, p. 244–258.

(C) BESPRECHUNGEN UND KURZANZEIGEN

(71) M. MAYRHOFER, Sanskrit-Grammatik (Berlin 1953). In: *AAW* 7 (**1954**) 177.
(72) G. DUMÉZIL, Rituels indo-européens à Rome (Paris 1954). In. *AAW* 10 (**1957**) 169f.
(73) K. BRUHN, Śīlāṅkas Caupaṇṇamahāpurisacariya. Ein Beitrag zur Kenntnis der Jaina-Universalgeschichte (Hamburg 1954). In. *WZKSO* 1 (**1957**) 152f.
(74) J. WACKERNAGEL – A. DEBRUNNER, Altindische Grammatik II/2 Die Nominalsuffixe (Göttingen 1954). In: *WZKSO* 1 (**1957**) 153.
(75) E. FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Berlin 1956). In. *WZKSO* 2 (**1958**) 154f.
(76) V. RAGHAVAN (tr.), The Indian Heritage. An Anthology of Sanskrit Literature (Bangalore 1956). In. *WZKSO* 3 (**1959**) 172
(77) H FISCHER, Die Aktualität Plotins. Über die Konvergenz von Wissenschaft und Metaphysik (München 1956). In: *AAW* 13 (**1960**) 114f.
(78) L. DUMONT, Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar (Paris – La Haye 1957). In. *WZKSO* 4 (**1960**) 128.
(79) L. RENOU (éd. & tr.), Bāṣkala-Mantra Upaniṣad (Paris 1956) - Chāgaleya Upaniṣad (Paris 1959). In: *WZKSO* 5 (**1961**) 173f.
(80) H. VON GLASENAPP, Das Indienbild deutscher Denker (Stuttgart 1960) In· *WZKSO* 5 (**1961**) 175f.
(81) V.A. DEVASENAPATHI, Śaivasiddhānta as expounded in the Śivajñānasiddhiyār and its Six Commentaries (Madras 1960). In. *WZKSO* 6 (**1962**) 186f.

(82) J. MONCHANIN – H. LE SAUX, Die Eremiten von Saccidānanda. Ein Versuch zur christlichen Integration der monastischen Überlieferung Indiens (Salzburg 1962). In: *WZKSO* 10 (**1966**) 227f.
(83) S.S. SURYANARAYANA SASTRI, Collected Papers (Madras 1961). In. *WZKSO* 11 (**1967**) 220.
(84) M. BIARDEAU (tr.), Bhartṛhari: Vākyapadīya Brahmakāṇda avec la Vṛtti de Harivṛṣabha (Paris 1964). In: *WZKSO* 11 (**1967**) 216.
(85) W.N. BROWN (ed. & tr.), The Mahimnastava or Praise of Shiva's Greatness (Poona 1965). In. *WZKSO* 11 (**1967**) 219.
(86) A. HOHENBERGER, Rāmānuja. Ein Philosoph indischer Gottesmystik (Bonn 1960). In: *WZKS* 14 (**1970**) 213f.
(87) R. HAUSCHILD (ed. & tr), Die Aṣṭāvakra-Gītā (Berlin 1967). In: *WZKS* 14 (**1970**) 214.
(88) A. ÖNNERFORS (ed.), Hystoria Tartarorum C. de Bridia monachi (Berlin 1967). In: *WZKS* 14 (**1970**) 223.
(89) J.F. STAAL, Word Order in Sanskrit and Universal Grammar (Dordrecht 1967). In: *WZKS* 14 (**1970**) 211.
(90) K.P. AITHAL (ed.), Stotrasamuccaya I (Adyar 1969) In: *WZKS* 14 (**1970**) 214f.
(91) G. VON MITTERWALLNER, Chaul. Eine unerforschte Stadt an der Westkuste Indiens (Berlin 1964) In: *WZKS* 15 (**1971**) 226.
(92) K.P. AITHAL (ed.), Stotrasamuccaya II (Adyar 1969). In: *WZKS* 15 (**1971**) 219.
(93) F. KIELHORN, Kleine Schriften mit einer Auswahl der epigraphischen Aufsatze (Wiesbaden 1969). In: *WZKS* 15 (**1971**) 213
(94) V. KRISHNAMACHARYA (ed.), Sanatkumāra-Samhitā of the Pāñcarātrāgama (Adyar 1969) In. *WZKS* 15 (**1971**) 218f.
(95) D. SCHLINGLOFF, Die altindische Stadt (Mainz 1969). In: *WZKS* 15 (**1971**) 225
(96) CH. VAUDEVILLE (éd. & tr), L'invocation Le Harıpāth de Dñyāndev (Paris 1969). In: *WZKS* 15 (**1971**) 220.
(97) A.C.S. MACDERMOTT (ed. & tr), An Eleventh-Century Buddhist Logic of 'Exists' Ratnakīrti's Kṣaṇabhaṅgasiddhih Vyatirekātmikā (Dordrecht 1969). In: *WZKS* 16 (**1972**) 214–216.
(98) H. KULKE, Cidambaramāhātmya. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen und historischen Hintergrunde fur die Entstehung der Tradition einer sudindischen Tempelstadt (Wiesbaden 1970). In: *WZKS* 16 (**1972**) 212–214
(99) K.H POTTER, Bibliography of Indian Philosophies (Delhi 1970). In: *WZKS* 16 (**1972**) 211f
(100) R. GEIB, Zur Frage nach der Urfassung des Pañcatantra (Wiesbaden 1969). In: *WZKS* 17 (**1973**) 202f.
(101) S.S. HARTMANN – C.-M. EDSMAN (edd.), Mysticism (Stockholm 1970). In. *WZKS* 17 (**1973**) 204f.

(102) K. Janert – N.N. Poti, Indische und nepalesische Handschriften II (Wiesbaden 1970). In: *WZKS* 17 (**1973**) 201.
(103) B. Kölver, Textkritische und philologische Untersuchungen zur Rājataraṅgiṇī des Kalhaṇa (Wiesbaden 1971). In: *WZKS* 17 (**1973**) 203f.
(104) P.N. Srinivasachari, The Philosophy of Bhedābheda (Repr Adyar 1972). In. *WZKS* 17 (**1973**) 208f.
(105) Dh. Sharma (ed. & tr.), The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic (The Hague – Paris 1969). In: *WZKS* 19 (**1975**) 221.
(106) F. László, Die Parallelversion der Manusmrti im Bhaviṣyapurāṇa (Wiesbaden 1971). In: *WZKS* 19 (**1975**) 214.
(107) A.A. Ramanathan (ed.), Amarakośa with the Unpublished South Indian Commentaries Amarapadavivṛti of Liṅgayasūrin and the Amarapadapārijāta of Mallinātha I (Adyar 1971). In: *WZKS* 19 (**1975**) 218f.
(108) H. von Stietencron, Gaṅgā und Yamunā. Zur symbolischen Bedeutung der Flußgöttinnen an indischen Tempeln (Wiesbaden 1972). In: *WZKS* 19 (**1975**) 215–218.
(109) T. Tatya (ed.) – S. Iyangar (tr.), The Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma with the Commentary Jyotsnā of Brahmānanda (Adyar ²1972). In: *WZKS* 19 (**1975**) 219f.
(110) H. Lüders, Kleine Schriften (Wiesbaden 1973). In *WZKS* 23 (**1979**) 234f.
(111) C. Kunhan Raja – S.S. Suryanarayana Sastri (edd. & tr.), Mānameyodaya of Nārāyana. An Elementary Treatise on the Mīmāmsā (Adyar ²1975). In: *WZKS* 23 (**1979**) 242f.
(112) R.C. Lester, Rāmānuja on the Yoga (Adyar 1976). In: *WZKS* 23 (**1979**) 241f.

(D) Herausgabe von Monographien und Sammelbänden[3]

(1) *Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens.* Festschrift für Erich Frauwallner aus Anlaß seines 70. Geburtstages. [= *WZKSO* 12-13 (1968/69)]. Wien: Gerold – Leiden: E.J. Brill, **1968**. 426p.
(2) *Offenbarung, geistige Realität des Menschen.* Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien. [*PDNRL* 2].

[3] Zusätzlich wirkte und wirkt der Jubilar seit 1964 (bis 1974 gemeinsam mit E Frauwallner) als Herausgeber der *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd(- und Ost)asiens und Archiv für indische Philosophie* und der von ihm 1972 begründeten Reihe *Publications of the De Nobili Research Library*. Wo er bei den im folgenden genannten Publikationen nicht allein die editorische Verantwortung übernahm, ist dies durch seine Initialen vor dem Namen des Mitherausgebers kenntlich gemacht

Wien. Indologisches Institut der Universitat - Sammlung De Nobili, **1974**. 237p

(3) *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils* Das Problem in indischer und christlicher Tradition. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. [*PDNRL* 5]. Wien: Institut fur Indologie der Universitat – Sammlung De Nobili, **1978**. 253p.

(4) *Epiphanie des Heils*. Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion Arbeitsdokumentation eines Symposiums [*PDNRL* 9] Wien: Institut fur Indologie der Universitat – Sammlung de Nobili, **1982** 256p.

(5) ERICH FRAUWALLNER, Kleine Schriften, hrsg von G. O – E. STEINKELLNER [*Glasenapp-Stiftung* 22] Wiesbaden: Franz Steiner, **1982**. X + 899p

(6) HERTHA KRICK, *Das Ritual der Feuergrundung* (Agnyādheya). [*SbOAW* 399 = *VKSKS* 16]. Wien: Osterreichische Akademie der Wissenschaften, **1982** XVII + 682p

(7) *Inklusivismus.* Eine indische Denkform [*PDNRL*, Occasional Papers 2] Wien· Institut fur Indologie der Universitat – Sammlung de Nobili, **1983** 113p

(8) *Beitrage zur Hermeneutik indischer und abendlandischer Religionstraditionen* Arbeitsdokumentation eines Symposiums. [*SbOAW* 573 = *BKGA* 6] Wien· Österreichische Akademie der Wissenschaften, **1991** 256p

(9) ERICH FRAUWALLNER, *Philosophische Texte des Hinduismus*. Nachgelasssene Werke II, hrsg von G.O – CH.H. WERBA [*SbOAW* 588 = *VKSKS* 26] Wien. Osterreichische Akademie der Wissenschaften, **1992** 301p

(10) *Proceedings of the VIIIth World Sanskrit Conference Vienna 1990*, hrsg von G O - R MESQUITA [*WZKS* 36 (1992) – *Supplement*]. Wien Osterreichische Akademie der Wissenschaften, **1993** 333p

(E) IM DRUCK BEFINDLICHE PUBLIKATIONEN

Offenbarungsgeschichte als Text Religionshermeneutische Bemerkungen zum Phanomen in hinduistischer Tradition [*PDNRL*, Occasional Papers 5] Wien· Sammlung De Nobili, 1994 109p

La délivrance, dès cette vie [*Publications de l'Institut de Civilisation Indienne*, Fasc 61] Paris 1994

ATHA BHĀRATAMAṆḌALAM

DIE KOSMOGONIE VON RV X 72

Von Harry Falk, Berlin

1. Formen philosophischer Auseinandersetzung

Die wenigen kosmogonischen Gedichte philosophischer Natur sind vor allem in einem der jungsten Teile des Ṛgveda (RV), im zehnten Maṇdala, zu finden. Die inhaltlichen Unterschiede zu den alteren Texten legen die Vermutung nahe, dieses Genre konnte erst sehr spat entwickelt worden sein. Die einzelnen Stufen der Kosmogonie erscheinen nicht alle in jedem Text, dennoch ist eine gewisse Einheitlichkeit der Gedanken nicht zu verkennen. Eines der wichtigsten Lieder dieser Kategorie ist RV X 72; denn hier ist der Ablauf der Weltentstehung auf den ersten Blick wenig sinnreich angeordnet. K.F. GELDNER sprach von einer „Reihe widersprechender Theorien" (RV-Übersetzung III/250) und H. OLDENBERG gar von einem „mystische[n] Wirrsal" (Noten II/275). Zuletzt erkannte W. DONIGER O'FLAHERTY 1981 in den neun Strophen „a desparate series of eclectic hypotheses (perhaps quoted from various sources)"[1]. P THIEME hat dann 1986[2] die Widerspruche als Ausdruck eines „Streitgesprachs" erklart: „Die einzelnen Sprecher widersprechen sich scharf – sei es in Einzelheiten, sei es in der Gesamtauffassung" (p. 174). Sollte dies zutreffen, dann lage in RV X 72 der erste Beleg philosophischer Disputationen vor.

Die philosophischen Systeme Indiens zeigen im Laufe ihrer Entwicklung eine Tendenz vom Spielerischen hin zum Absoluten, ja Intoleranten. In den Upaniṣaden geht es uberwiegend nur darum, ein in sich stimmiges Bild zu entwerfen. Disputationen sind nicht argumentativer Schlagabtausch, sondern der Versuch, den Gegner mit neuen Gedanken zu verbluffen, um ihn so zum schweigenden Eingestandnis seiner Unterlegenheit zu bewegen. In spateren Jahrhunderten werden die Argumente gegeneinander abgewogen, und wenn dies zu keinem Ende fuhrt, versucht man das gegnerische System verbal zu desavouieren. G. OBERHAMMER hat eine dieser Haltungen einmal mit dem

[1] WENDY DONIGER O'FLAHERTY, The Rig Veda An Anthology Harmondsworth (Penguin Classics) 1981, p 38

[2] PAUL THIEME, Zu RV 10 72 In ANNEMARIE ETTER (ed.), o-o-pe-ro-si Festschrift fur Ernst Risch. Berlin – New York 1986, p 159–175

Diktum beschrieben. „was ihr hier lehrt, ist genau das, was auch wir lehren. Nur lehren wir es besser und ohne Fehler“[3]. Ublicherweise geht es im RV beim Thema Entwicklungsgeschichte des Universums weniger um logische Stringenz als um die Schonheit der Formulierung. Lucken im System werden mit großzügiger Geste abgetan als notwendiges Beiwerk menschlichen Rasonierens. Wenn der Asthetik Genuge getan ist, dann wirkt die Dichtung. Der Gedanke „Wir lehren besser und ohne Fehler“ scheint dem ṛgvedischen Dichter im allgemeinen fernzuliegen. Ein „Wir dichten schoner, auch mit Fehlern“ paßte besser zu seinem erschließbaren Selbstverstandnis. Wenn also RV X 72 ein Streitgespräch darstellte, dann läge hier eine Technik des Argumentierens vor, die außerhalb dieses Liedes erst viele Jahrhunderte spater ublich werden sollte.

Der folgende Beitrag zu Ehren Gerhard Oberhammers soll zeigen, daß die vielbeschworenen Widerspruche nicht existieren. Das Gedicht folgt ganz im Gegenteil in allen seinen neun Strophen denselben Leitmustern. Der Beitrag möge auch als Dank verstanden sein fur die Einladung, an seinem Institut ein Semester lang den Geist der Wiener Schule spuren zu dürfen, die fur die Erforschung der indischen Philosophie so Grundlegendes leistet.

Der kommentierten Übersetzung (§2) sollen Uberlegungen zur Entstehung des Gedichts (§3) folgen. Eine Analyse der Theogonie bildet den Abschluß (§4).

2. RV X 72. Übersetzung und Kommentar

2.1. *devā́nām nú vayám jā́nā, prá vocāma vipanyáyā* /
ukthéṣu śasyámāneṣu, yáḥ páśyād úttare yugé //1//

‚Der Götter Geburten wollen wir verkunden, in [geistiger] Erregung, während die Preislieder vorgetragen werden, damit[4] [sie auch] jemand [noch] in der/einer folgenden Generation erschaue ‘

Bei der Deutung von *vipanyáyā* folge ich T. GOTŌ[5], dessen Ableitung von der Wurzel *vip* mit Suffix *-anyá-* zeitgleich auch G. DUNKEL[6]

---

[3] OBERHAMMER-53 97

[4] Vgl. HEINRICH HETTRICH, Untersuchungen zur Hypotaxe im Vedischen. Berlin – New York 1988, p 623.

[5] TOSHIFUMI GOTŌ, Ṛgvedisch *vipanyā́-*, *vipanyú-* und *vipanyā́mahe* IIJ 32 (1989) 281–284

[6] GEORGE E. DUNKEL, A Typology of Metanalysis in Indo-European. In CALVERT WATKINS (ed), Studies in Memory of Warren Cowgill (1929–1985). Berlin – New York 1987, p. (7–37) 18, der die Entstehung der Wurzel *pan* ‚preisen‘ auf ein falsch analysiertes *vi-pan-y°* (anstatt *vip-any°*) zuruckfuhrt. Weitere Beispiele zum Typus der *-anyá*-Prasensstamme (ohne Erwahnung

vorbrachte, beide ohne zu wissen, daß A. WEBER schon 1845 dieselbe Analyse publiziert hatte[7]. THIEMES Versuch, ein Verb *vi+pan* „sich [wetteifernd] bemuhen“ fur das Vedische anzusetzen, uberzeugt schon deshalb nicht, weil auch Gotter wie die Maruts oder die Aśvins dann untereinander „wetteifern“ mußten. Dies mutete GOTŌ (p. 281) zurecht seltsam an; wurde es doch bei diesen Gottern einen Charakterzug voraussetzen, der ihnen sonst vollig fremd ist. 1992 hat TH. OBERLIES[8] versucht, im viermal[9] belegten Asg. des Pras.-Part. *pánipnat-* die von THIEME angesetzte Wurzel *pan* „sich [wetteifernd] bemuhen“ auch außerhalb der *vipanyá*-Formen nachzuweisen. Der so bezeichnete Soma soll sich, hier aber offenbar ohne jede Art von Wetteifer, „heftig abmuh[en], durch die Seihe zu kommen“. Schon sachlich macht diese Vorstellung Schwierigkeiten, vor allem wenn man RV IX 86,47b vergleicht, unmittelbar auf eine *pánipnat*-Stelle folgend, wo die „raschen Fahrten“ des gelautert werdenden Soma „ununterbrochen weiter[gehen]“[10]. GELDNERS „schreiend“ erscheint dagegen viel glaubhafter; hat es doch im (ebenfalls im neunten Buch) haufigen *kánikrad-* eine formale wie semantische Parallele. Daß eine Wurzel *pan* ‚preisen‘, die sonst die Tatigkeit der Dichter charakterisiert, auch fur Soma verwendet wird, erklart sich uber Stellen wie RV IX 7,6c *rebhó vanuṣyate matī́* // „Der Barde [= Soma] wetteifert mit der Dichtung“ (GELDNER)[11]

Fraglich scheint, ob *yugá-* in diesem Lied schon den Gedanken eines „Zeitalters“ ausdruckt. „Weltalter“ von unterschiedlicher Anzahl erwarteten bislang alle Interpreten. Doch bietet der RV an keiner Stelle einen Anhalt fur diese Sicht[12]. Stattdessen findet sich *yugá-*

---

von *vip-anyá-*) bei JOHANNA NARTEN, Die vedischen Prasensstamme *hrnāyá-*, *hrnīyá-* und Verwandtes MSS 41 (1982) 139–149, p 142

7 ALBRECHT WEBER, Yajurvedae specimen cum commentario Diss Vratislaviae 1845, comm. p 10, ebenso LOUIS RENOU, ÉVP 8 (1961) 50 und THOMAS BURROW, The Sanskrit Language London 1973, p 129. Den Hinweis auf diese Autoren verdanke ich, wie viele Verbesserungen und Anregungen, meinem Freund Chlodwig Werba *prāyo yadā stūyate citrakāro, naikena prstam varnāh kena piṣṭāh* /

8 THOMAS OBERLIES, Idg **pen-* ‚sich abmuhen‘ im Vedischen. HS (= KZ) 105 (1992) 16f

9 RV IX 67,29a, 85,11c, 86,31d, 46c, deren Kadenz jeweils von *pánipnatam* gebildet wird

10 RV IX 86,47ab *prá te dhā́rā átiy ánvāni meṣiyàh, punānásya samyáto yanti rámhayah* /

11 Die Semantik von *pánipnat-* wird ausfuhrlich erortert in der Dissertation von Christiane Schaefer uber das Intensivum im Vedischen, die ebenfalls keinen Hinweis fur ein „sich (wettstreitend) abmuhen“ entdecken kann

12 Vgl BORIS OGUIBÉNINE, Les correspondants de védique *yuj-* et *yóga* dans le vocabulaire et les thèmes poétiques indo-européens BSL 79 (1984)

dutzendfach im Sinne von „Generation“, was GELDNER mit „Geschlecht“ ausdrückte, so er nicht unter dem Einfluß Sāyanas von „Zeitalter“ sprach. Wie „Generation“ bezeichnet *yugá-* im RV sowohl Paare von Menschen, die handeln und sich fortplanzen, wie auch die Lebenszeit dieser Paare. Im RV ist das haufigste Attribut dieser „Generationen“ *mā́nuṣa-* bzw. *manuṣyà-*[13]. Dīrghatamas wird nach seinem Verschwinden in der zehnten Generation wieder erscheinen (RV I 158,6b *daśamé yugé*); RV VII 87,4d kennt innerhalb der Familie eine spätere Generation (*yugā́ya . . . úparāya*) Zweimal findet sich wie in RV X 72,1d auch noch *úttara-*: in RV X 10,10a bedauert Yama, daß spätere Generationen (*úttarā yugā́ni*) Inzucht zulassen werden, und in III 33,8ab, der wichtigsten Parallele fur unsere Strophe, fordern die Flusse den Seher Viśvāmitra auf, sein Wissen um Indras Taten weiterzugeben· *etád váco jaritar mā́pi mr̥ṣṭā, ā́ yát te ghóṣān úttarā yugā́ni* / „Dieses [sc. soeben ausgesprochene] Wort sollst du, Sänger, nicht vergessen, das künftige Geschlechter von dir horen sollen“ (HETTRICH, op. cit. [n. 4], p. 593 nach GELDNER). Vor diesem Hintergrund ist es schwer, *úttare yugé* auf etwas anderes zu beziehen als auf eine „kunftige Generation“. Damit würden zumindest an dieser Stelle die „Weltzeitalter“ hinfallig.

Halt man sich den Doppelsinn vor Augen – einmal die aufeinander folgenden Paare und dann deren Lebenszeit –, dann ist es moglich, auch alle anderen Stellen im Lied mit ‚Generation‘ wiederzugeben. Da bis zu dem ersten Sterblichen alles Entstandene unsterblich ist, gibt es trotz der Mutationen des Seienden nur eine einzige zeitliche Generation, die „erste Generation der Gotter“, die erst dann von einer zweiten abgelost werden kann, wenn das Sterben beginnt, also mit dem Erscheinen des Āditya.

Es scheint erlaubt, *ukthéṣu śasyámāneṣu* auf den ersten wie auf den zweiten Pāda zu beziehen. Im ersten Fall konnte ein Kontrast zu anderen *ukthás* bzw. *sūktás* beabsichtigt sein: während zeitgleich auf dem Opferplatz andere *ukthás* rezitiert werden, machen sich die Philosophen daran, ein kosmogonisches Sūkta zu verfassen, welches bei anderer Gelegenheit den Jungeren weitergegeben werden soll. Die zweite Moglichkeit schließt die neue Komposition in die *ukthás* mit ein: ‚damit [sie auch] jemand [noch] in der/einer folgenden Generation

131–153, p. 148. „Il est un fait que *yugá-* au sens d' «âge cosmique» est une innovation post-rgvédique dont on voit seulement les débuts dans le Rgveda“ Die fruheste Liste der vier Yugas mit den Namen *puṣya-* (= *kali-*), *dvāpara-*, *khārvā-* (= *tretā-*) und *kr̥ta-* erscheint in SB V 6,5. Falls dieses Schlußstuck zeitlich nicht weit vor dem folgenden Adbhutabrāhmana entstand, ergibt sich als fruheste Entstehungszeit die Epoche der Mauryas.

[13] *manuṣyà* in RV I 92,11c; 124,2b und *mā́nuṣā* in I 103,4a, 144,4d, II 2,2c; VI 16,23a, VIII 46,12c; 62,9b; IX 12,7c; X 140,6d

erschaue, wahrend [im Unterricht oder bei Feiern] die Preislieder vorgetragen werden'[14].

2.2. *bráhmaṇas pátir etaá, sáṃ karmára ivādhamat /*
devắnām pūrvıyé yugé, ásataḥ sád ajāyata //2//

,Brahmaṇaspati schmolz diese wie ein Schmied zusammen. In der ersten Generation der Gotter entstand das Sein aus dem Nichtsein.'

THIEME ergänzte nach *etá* ein *tá*, ohne Not, wie mir scheint: ein schleiftoniges *etấ* ware ausreichend. Was sich hinter diesem Plural verbirgt, ist hochst umstritten. Am ehesten ist an die „Geburten der Gotter" aus Strophe 1 zu denken[15], was wiederum identisch ware mit den „personellen" Generationen der Gòtter, weshalb die Erganzung *yugắni* am naturlichsten anmutet[16]. Sachlich scheint der bruchlose Übergang von einer Form des Seienden in die nachste angesprochen zu sein, was sich einmal auf die Ṛsis und die Weitergabe ihres Wissens in 1d bezieht, aber auch als Thema in 2cd fortgefuhrt wird

Das Verb *sám+dhmā* wurde sachlich zumeist mißverstanden. Wenn wir uns einen Schmied vorstellen, der „zusammenschweißt", dann gehen wir von einem Verbinden zweier oder mehrerer vorliegender Metallstücke auf dem Amboß aus. In RV X 81,3 erschafft Viśvakarman Himmel und Erde scheinbar aus dem Nichts[17], so daß mit *sám+dhmā* nicht das Zusammenschmieden von Materialen gemeint zu sein scheint, sondern das Herausschmelzen etwas bislang nicht Vorhandenen aus dem amorphen Rohmaterial. Viśvakarman gleicht einem Verhutter, der das Erz im Schmelzofen in Metall und Schlacke trennt bzw. das im Ausgangsmaterial verstreute Erz „zusammen" fugt, mittels Hitze, die er mit seinem Anfachen fordert. Unsere Strophe beschreibt also, wie Brahmaṇaspati aus einer undefinierten Masse, dem *ásat-*, die ersten Erscheinungsformen der Gotter „ausschmolz".

---

[14] So JEAN VARENNE, Cosmogonies Védique Paris – Milano 1982, p 208 „afin que, lorsque les hymnes seront chantés on (en) ait la vision, à l'avenir" und HERTHA KRICK, Das Ritual der Feuergrundung (Agnyādheya) Wien 1982, p 283 „sodaß sie einer (auch) in einem spateren Zeitalter (noch) sehen kann, wenn die Preishymnen rezitiert werden"

[15] So Sāyaṇa, JARL CHARPENTIER (Die Suparṇasage Untersuchungen zur altindischen Literatur- und Sagengeschichte Uppsala – Leipzig 1920, p 386), HANNS-PETER SCHMIDT (Bṛhaspati und Indra Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte Wiesbaden 1968, p 123), JOEL P BRERETON (The Ṛgvedic Ādityas New Haven 1981, p 242) und JEAN VARENNE (op. cit , p 208n. 3)

[16] Das enge Verhaltnis zwischen Bṛhaspati und den aufeinanderfolgenden Generationen ergibt sich auch aus RV II 26,3. An die *yugắni* dachte schon HERTHA KRICK (op cit , p 283n. 703)

[17] RV X 81,3cd *sám bāhúbhyām dhamati sám pátatrair, dyắvābhū́mī janáyan devá ékah //*

THIEME sieht „Dinge“, die „zusammengeschmiedet“ werden und spricht von einem „Weltalter, das früher war als das der Himmlischen“; doch wäre bei einem Vergleich mit *pūrvyá-* der Ablativ statt des Genitivs zu erwarten, wie RV X 97,1b *devébhyas triyugám purā́* zeigt[18]: „drei Generationen vor den Göttern“ sollen die Pflanzen entstanden sein, was etwas anderes ist als „drei Zeitalter vor den Göttern“. THIEME beruft sich einzig auf RV X 129,6c *arvā́g devā́ asyá visárjanena*, was er mit „diesseits sind die Himmlischen von der Schöpfung dieses [Alls]“ wiedergibt (op. cit. [n. 2], p. 169); er konstruiert also *arvā́k* mit dem Instrumental. GELDNER faßte den Instrumental aber ganz anders auf: „Die Götter (kamen) erst nachher durch die Schöpfung dieser (Welt)“ (RV-Übersetzung III/361)[19]. Normalerweise wird *arvā́ñc-* mit dem Ablativ verbunden[20]; doch soll nach den Wörterbüchern auch der Instrumental belegt sein, u. zw. neben RV X 129,6c, also THIEMES Zeugen, noch in der Atharvavedasamhitā: *enā́ pará ékena durṇáśam cid arvā́k* (AV V 11,6b), was W. D. Whitney, indem er **páreṇa* statt *pará ékena* las, mit „there is something, hard to attain, hitherward from what is beyond“ (AV-Übersetzung I/238) wiedergab, also ganz im Sinne der *kośakāras*. CH.R. LANMAN hat jedoch in seiner Anmerkung dazu der auch von WHITNEY als Alternative vorgeschlagenen Tilgung von *enā́* als „intrusion“ mit Recht den Vorzug gegeben und so – mit *pará ékena* als weiterem Beleg der im RV bestens bezeugten Präpositionalphrase *parás* + Instrumental (s. DELBRÜCK, p 138) – übersetzt: „beyond [that] one thing, [is] something hard to get at . [if you start] from this side [of them]“. Damit ist einem *arvā́k* mit Instrumental der Boden entzogen und die Auffassung GELDNERS bestätigt. Ein „Zeitalter vor den Göttern“ laßt sich dem RV nicht abgewinnen, vor allem nicht, wenn in ihrer eigenen Generation etliches andere entsteht, bevor die Götter selbst auftreten, wie dies die folgende Strophe deutlich macht.

2.3. *devā́nāṃ yugé prathamé, 'asataḥ sád ajāyata /*
tád ā́śā ánvajāyanta, tád uttānápadas pári //3//

‚In der ersten Generation der Götter ging aus dem Nichtseienden das Seiende hervor. Dem [Seienden] folgend wurden die Räume geboren, aus dem [Wesen] mit nach oben gekehrten Fußen wiederum das [Seiende].‘

THIEME faßte *uttānápad-* als „Gebärerin“ auf, womit er GELDNERS Anmerkungen zur Stelle übernahm. Das Epitheton erklärte er kühn

[18] Vgl. auch RV X 53,1d.

[19] Vgl. ALFRED HILLEBRANDT, Lieder des Rgveda. Göttingen - Leipzig 1913, p. 134: „Die Götter sind diesseits durch seine Schöpfung“

[20] Siehe BERTOLD DELBRÜCK, Altindische Syntax. Halle 1888, p 113

mit einer „Kniegeburt“ (op. cit. [n. 2], p. 169). Dieses Wesen namens *uttānápad-* ist bei THIEME eine eigenstandige Große, bei W. NORMAN BROWN[21] identisch mit *ásat-*, wahrend VARENNE wie schon GELDNER[22] dahinter Aditi vermutete (op. cit. [n. 14], p. 208 mit n. 5). Bei DONIGER O'FLAHERTY (loc. cit. [n. 1]) wird die Stellung der angeblichen Gebarerin in zwei Richtungen gedeutet, als „a position associated both with yoga and with a woman giving birth (. . .), with feet stretched forward, more particularly with knees drawn up and legs spread wide“. Das Hapax laßt jedoch gar nicht erkennen, ob es maskulin oder feminin ist. Eine nahere Betrachtung des Begriffs *uttānā́-* scheint nötig, um mogliche Mißverständnisse auszuschließen.

2.3.1. Zur Bedeutung von *uttānā́-*[23]. Ausgehend von einer Ableitung von der Wurzel *tan* setzte das PW (I/895) eine Bedeutung „ausgestreckt, ausgebreitet“ an die erste Stelle, gefolgt von „auf dem Rucken liegend“ und „aufwarts gerichtet“. Nun scheinen aber ein horizontales „ausgestreckt“ und ein eher in die Vertikale orientiertes „aufwarts gerichtet“ nicht ohne weiteres miteinander vereinbar. Den Ansatz „ausgestreckt“ vertreten u. a. auch die AiGr (II/2/98 und Nachtrage II/1/67), das KEWA (I/103) oder DONIGER O'FLAHERTY („stretched forward“ [loc. cit. (n. 1)]); das neue EWAia (I/213) bietet zu „ausgestreckt, ausgebreitet“ keine Alternative[24] Sieht man sich aber die Bezugsnomina an, dann wird bald deutlich, daß „ausgestreckt“ recht problematisch ist. Die Ableitung von der Wurzel *tan* ist entweder verkehrt oder eine ubertragene Bedeutung hat eine ursprungliche – etwa aus der Gerbersprache – in fruhester Zeit vollig uberlagert. Auch auf die vedische Sprache trifft nichts anderes zu, als das, was das CPD (II/8/380) unter *uttāna-* an Bedeutungen auflistet: „lying face upward, supine, shallow, open, clear, manifest“, von „ausgestreckt“ keine Spur.

Die mehrfach erscheinende Formel *uttānáhasta- námasā* hat eine Parallele in der Sprache des Avesta, was bezeugt, daß eine sobezeichnete Korperhaltung schon in alter Zeit zur Verehrung von Gottheiten diente. Fraglich bleibt, ob dabei die Hand „ausgestreckt“ oder „face upward“ gehalten wurde. Eine Stelle der Taittirīyasaṃhitā laßt nur die zweite Moglichkeit zu: ‚Man soll [eine Schale] mit der Hand nach unten reiben. [So] befordert man den Regen nach unten. Wenn man

[21] W. NORMAN BROWN, Theories of Creation in the Rig Veda. JAOS 85 (1965) 23–34 (= ROSANE ROCHER [ed.], India and Indology. Selected Articles by W. Norman Brown. Delhi – Varanasi – Patna 1978, p. 40–52), p. 26a (= 43), 29b (= 47).

[22] K. F. GELDNER, Zur Kosmogonie des Rigveda mit besonderer Berucksichtigung des Liedes 10, 129. Marburg 1908, p. 6n. 2.

[23] Vgl. auch KRICK, op. cit. [n. 14], p. 283n. 706.

[24] Dazu HENK W. BODEWITZ, WZKS 33 (1989) 216.

wunscht, daß er (i. e. Parjanya) nicht regnen soll, moge man mit [der Handfläche] nach oben reiben. So befördert man den Regen nach oben' (TS VI 4,5,6 *nīcā hástena nímṛjyād vṛ́ṣṭim evá níyacchati yádi kāmáyetā́varṣukaḥ syād íty uttānéna nímṛjyād vṛ́ṣṭim evódyacchati*). Der Mann ergreift die Hand der Braut beim *pāṇigrahaṇa-* mit der rechten Handfläche nach unten (*dakṣiṇena nīcā hastena*), wahrend sie ihre Rechte andersherum hält (*dakṣinaṃ uttānaṁ hastaṃ gṛhṇīyāt* [Āpastambagṛhyasūtra II 4,11]).
Auch in alteren Texten markiert *nyàñc-* die Opposition. RV IV 13,5ab spricht von der Sonne: *ánāyato ánibaddhaḥ kathā́yáṃ, n,yàṅṅ uttānó 'ₐva padyate ná* / ‚Wie kommt es, daß er nicht kopfuber herabfallt, obwohl er nicht festgehalten, nicht angebunden ist?'. Wie GELDNER in einer Anmerkung feststellte, bedeutet die Wendung *nyàṅṅ uttānás* „eigentlich der Oberste zu unterst", d. h. das nach unten Gerichtete wird zum nach oben Gerichteten, und nicht etwa zu einem „Ausgestreckten".
Von Agni heißt es zweimal, daß er als „nach unten Gerichteter" der „nach oben Gerichteten", d. h. der Erde, entlanggeht. *n,yàṅṅ uttānā́m ánᵤveti/anᵤvéṣi bhū́mim* // (RV X 27,13d; 142,5d), wobei Andeutungen einer korperlichen Vereinigung durchaus beabsichtigt erscheinen Agni als Feueraltar ist TS V 5,3,2ff. Thema einer Erorterung, weil man der vogelformigen Konstruktion nicht ansehen kann, ob sie mit dem Gesicht nach unten oder nach oben gebaut ist: *nyàṅṅ agníś cetavyā́3 uttānā́3 íti* heißt die Frage. Die Antwort lautet: Der Bau ist zwar mit dem Gesicht nach unten (*nyàñcam*) zu denken, denn sonst konnte Agni nicht fliegen; andererseits wird zusatzlich ein Kopf mit dem Gesicht nach oben (*uttānám*) vermauert, damit die Gußspenden auch eingenommen werden können.

Sehen wir uns einige andere vedischen Stellen an:
In der TS backt man den Opferkuchen auf Gefäßscherben, die *uttāná-* genannt werden, was sicher nicht „ausgestreckt", sondern „mit der offenen, d. h. Innenseite nach oben" bedeutet (*uttānéṣu kapā́leṣv ádhiśrayati* [II 3,6,2 = 7,3]). Im RV werden Himmel und Erde mit zwei Gefäßen verglichen· *uttānáyoś camᵤvòr yónir antár* (I 164,33c [= AV IX 10,12c]) „Innerhalb der zwei wagrechten Schalen ist (mein) Mutterschoß" (GELDNER). Die beiden Gefaße sind sicher ebensowenig „ausgestreckt", sondern prasentieren dem Betrachter ihre Innenseiten, sie sind also „offen". Auf weitere Stellen mit Gefaßen verweist das PW
Man legt sich nicht etwa „ausgestreckt" hin, sondern „auf den Rukken": im Śatapathabrāhmaṇa wirft man das Opfertier um (ŚB III 8,2,12 *áthottānā́ṃ paśúṃ páryasyanti*), TS III 4,8,6 legt man sich selbst so auf die Erde (*tásya sabhā́yām uttānó nipádya*; vgl. AV XII 1,34 *uttānā́s tvā pratī́cīṃ yát, pṛṣṭī́bhir adhiśémahe* / ... *sárvasya pratiśī́vari*); ŚB XII 5,2,7 wird der tote Yajamāna „the face looking up-

wards" (J. Eggeling, ŚB-Übersetzung V/203) auf den Scheiterhaufen gelegt.
AV III 21,10b nennt man die Wasser *uttānaśīvarīs*, nicht „ausgestreckt daliegend", sondern „flach daliegend", wie die vielen Parallelen im Pāli zeigen (vs *gambhīra-*; vgl. *uttānakūla-/°tā-/°vāhinī-*).

Eine Bedeutung „ausgestreckt" fur *uttāná-* erscheint nach diesen Beispielen hochst unwahrscheinlich. „Ausgestreckt" kame hochstens fur die notorisch „breite" Erde in Betracht, die mehrfach *uttānā́-* genannt wird (z.B. RV I 164,14b *uttānā́yām dáśa yuktā́ vahanti* / [= AV IX 9,14b]). „Ausgestreckt" konnte auch andere weibliche Wesen beschreiben, um ihre „Bereitschaft zur Umarmung und Beischlaf" (PW I/895) zu bezeichnen; doch wird diese Korperhaltung ebensogut oder besser von „auf dem Rucken liegend" bzw. „nach oben geoffnet" getroffen – mehr noch: nur ein „nach oben geoffnet" nimmt Rucksicht auf das Präfix *úd*, wahrend ein „ausgestreckt" die Richtungsangabe mißachtet. „Nach oben geoffnet, the face looking upwards" ist auch die untere Araṇi, in welche das Quirlholz zum Drehen gesteckt wird. Aus dieser „nach oben geoffneten" Arani entsteht Agni in RV II 10,3ab *uttānā́yām ajanayant súṣūtaṃ, bhúvad agníḥ purupéśāsu gárbhah* / „In der Ausgestreckten erzeugten sie ihn, dessen Geburt leicht ist. Agni ward die Leibesfrucht in den vielfarbigen (Hölzern)" (Geldner) und RV III 29,3ab *uttānā́yām ávabharā cikitvā́nt, sadyáḥ právītā vŕ̥ṣanam jajāna* / „Steck (ihn) kundig in die Ausgestreckte hinein. Gleich nach der Empfangnis hat sie den Bullen geboren" (Geldner) Auch Geldner interpretierte hier bei seinen Übersetzungen *uttāná-* als „ausgestreckt" Will man jedoch eine auf alle Stellen zutreffende Deutung finden, so bleibt keine andere Wahl, als sich die weiblich gedachte Arani ebenso wie die Erde als „auf dem Rucken liegend" bzw. „nach oben offen" oder „zugewandt" vorzustellen.

Wenn nun ein Ansatz „ausgestreckt" fur *uttāná-* auszuschließen ist, dann kann *uttānáhasta-* eben nur jemanden mit „nach oben geoffneten Handflachen" bezeichnen, genauso, wie eine Pflanze *úttānaparṇe* (RV X 145,2a = AV III 18,2a) genannt wird, weil sie die Innenseite ihrer Blatter nach oben und nicht nach unten wendet. Wenn heute ein Hotr vor dem Āhavanīya-Feuer stehend seine *rcaḥ* vortragt, dann legt er die Hande auf Brusthohe zusammen, gleich einer offenen Schale. Das Āśvalāyanaśrautasūtra beschreibt diese Haltung mit *samhitau pāṇī dhārayann ākāśavatyangulī hṛdayasaṃmitāv ankasaṃmitau vā* ‚Er halt die beiden Hande zusammen, wobei die Finger einen Luftraum bilden[25], [und halt sie] in Hohe des Herzens[, wenn er steht,] oder des

[25] Nicht „(aus)gespreizt" (PW I/587 und K. Mylius in seiner ĀśŚS-Übersetzung), sondern „leaving cavity in between" (H. G. Ranade [tr.], Āśvalāyana Śrauta-Sūtram. Part I. Poona 1981, p. 3)

Schoßes[, wenn er sitzt]' (ĀśŚS I 1,23). Die aneinandergelegten Hande bilden einen *ākāśa-*. Anscheinend sind sich heute nicht alle Schulen einig, wie dieser herzustellen ist. Im Bild belegen kann ich die Schusselform ebenso wie das Zusammenlegen der Handwurzeln und Fingerspitzen. Nur die erste Form bietet eine treffende Parallele zu den Gefaßen, die in ihrem Normalzustand ebenfalls *uttānā-* sind, so daß kein Zweifel an der Identitat dieser heute noch üblichen Gebarde mit dem *uttānáhasta-* des RV herrschen kann.

2.3.2. Das Wesen *uttānápad-*[26]: Wenn *uttānáhasta-* sich auf Handflachen bezieht, die nach oben weisen, dann mußte bei *uttānápad-* dasselbe von den Fußsohlen gesagt sein. Fußsohlen, die nach oben gerichtet sind, lassen sich nicht von vornherein nur einer einzigen Korperhaltung zuordnen. THIEME und seine Vorgänger dachten bei der „Kniegeburt" offenbar an Füße, deren Oberflache umgekehrt auf der Erde ruht. Doch gibt es auch eine andere Moglichkeit. Da normalerweise beim Menschen Hande oben und Fuße unten sind, konnte *uttānápad-* als Augenblicksbildung ein Wesen bezeichnen, bei dem diese Zuordnung nicht stimmt, bzw. bei dem alles genau andersherum ist: Hande unten und die – notwendigerweise „nach oben offenen" – Fußsohlen oben.

Ein Wesen, das in der beschriebenen Weise „umgedreht" ist, erscheint in der vedischen Literatur aber in mehr als einer Form, entweder als Mensch, *púruṣa-*, oder als Weltenbaum „mit nach oben gekehrten Wurzeln"[27]. Dieser Baum wird in RV I 24,7a-c geschildert: *abudhné rā́jā váruno vánasyo,ūrdhváṁ stū́paṃ dadate pūtádakṣaḥ / nīcī́nāḥ sthur upári budhná eṣām.* Sein Geast ist uber dem Stamm, wie bei jedem anderen Baum auch; nur wachst er aus dem Himmel. THIEME hat diese Stelle 1949 übersetzt: „Im Bodenlosen hält König Varuṇa lauteren Wollens den nach oben gerichteten Schopf des Baumes. Nach unten gerichtet stehn sie, oben ist ihr Boden"[28]. Deutlicher wird derselbe Sachverhalt in der Kaṭhopaniṣad ausgesprochen (KU VI 1): *ūrdhvamūlo 'ₐvākśākha, eṣo 'śvatthaḥ sanātanaḥ / . . . / tasmiml lokāh śritāḥ sarve, tad u nātyeti kaś cana /* „Die Wurzeln nach oben, die Zweige nach unten hat dieser uralte Pippal-Baum. . . . In ihm ruhen alle Welten. Niemand kann darüber (uber den von dem Baum eingenommenen Raum) hinaus (d. h. er nimmt das gesamte All ein)" (THIEME[29]).

---

[26] Vgl. auch CHARPENTIER, op. cit. (n. 15), p 387n 3

[27] Breit behandelt von F.D.K. BOSCH, The Golden Germ. An Introduction into Indian Symbolism. 's-Gravenhage 1960, p 65ff , vgl. die Kritik von F.B.J. KUIPER, Ancient Indian Cosmogony. Essays selected and introduced by JOHN IRWIN New Delhi 1983, p. 23ff.

[28] PAUL THIEME, Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle 1949, p. 68

[29] Ib p. 67

Die eingeklammerten Erklarungen in THIEMEs Ubersetzung treffen den Sachverhalt: der Baum, der von oben nach unten zwischen Himmel und Erde sich erstreckt, ist identisch mit dem Raum, mit dem All. In AV X 8,2[30] ist der Raum ein stammartiges Gebilde: „By the *skambhá* these two stand fixed apart, both sky and earth; in the *skambhá* [is] all this that has soul, what [is] breathing and what winking" (WHITNEY). In der Śvetāśvataropaniṣad werden Raum, Mann und umgekehrter Weltenbaum unmißverstandlich identifiziert: ‚Der kein Hoheres und kein Jenseits hat, kein Kleineres und kein Großeres: einem Baum gleichend, am Himmel befestigt, lebt er alleine. Von diesem Mann ist alles erfullt'[31]. Das Baumformige, das gleichzeitig „Mann" ist, *puruṣa-*, leitet uber zum Puruṣasūkta RV X 90, wo alles Raumhafte ebenfalls in einer einzigen Figur verkorpert ist. Nach Strophe 3 ist alles Lebende ein Viertel von ihm, die restlichen drei weilen unsterblich im Himmel. Mit diesen drei Vierteln, wortlich „drei Fußen", ging Puruṣa noch oben, ein Viertel bzw. ein Fuß entwickelte sich auf der Erde: *tripād ūrdhvá údait púr^{u}ṣaḥ, pādo 'syehābhavat púnaḥ* / (RV X 90,4ab) Die Maitrāyaṇīyopaniṣad verbindet die drei Viertel bzw. den Dreifußigen mit dem Baum und dem Raum· ‚Brahman hat die Wurzeln oben, ist dreifußig. Seine Aste sind Raum, Wind, Feuer, Wasser, Erde usw. Er ist alleine. Man nennt ihn den Feigenbaum'[32]. In RV X 81,3 ist es der eine (*ékas* [3d]) Viśvakarman, dessen Korperteile den Raum ausmachen. Die folgende Strophe 4 spricht von einem Baum (*vánam, vrkṣáh*) als Material fur Himmel und Erde.

Auch wenn diese Stellen in der einschlagigen Literatur[33] immer wieder genannt wurden, so war es doch notig, sie hier nochmals vorzufuhren. Ein Wesen, das Fuße (*°pad/pāda-*) hat, mit dreien davon nach oben (*ūrdhvá-*) strebt, das mit einem Baum verglichen wird, der seine Wurzeln oben, am Himmel hat, das als Wesen wie als Baum den gesamten Kosmos, den gesamten Raum verkorpert, gehorte offenbar ab den jungeren Schichten des RV zum Grundschatz vedischer Kosmologie Hat man aber diese Grundidee vor Augen, dann erkennt man auch in *uttānápad-* ohne weiteres den Baum oder das Wesen, das den Raum darstellt. Daß mit *uttānápad-* ein weiterer Ausdruck fur den Raum vorliegt, braucht nicht zu verwundern, halt man sich „Vedic man's fascination with openness and unobstructed space" vor Augen.

---

30 *skambhéneme vístabhite, dyáuś ca bhū́miś ca tisthatah / skambhá idám sárvam ātmanvád, yát prānán nimisác ca yát //*

31 ŚU III 9 *yasmāt param nāparam asti kim cid, yasmān nānīyo na jyāyo 'sti kim cit / vrksa iva stabdho divi tiṣthaty ekas, tenedam pūrnam purusena sarvam //*

32 MaiU VI 4 *ūrdhvamūlam tripād brahma | śākhā ākāśavāyvagnyudakabhūmyādayā eko 'śvatthanāmā*

33 Gesammelt bei BOSCH, op cit (n 27), p 65n 1

„The vocabulary to express such fascination is rich and manifold, and it includes a number of words that in later Sanskrit usage have lost this particular connotation“[34].

Damit erubrigt sich jede Art von „Kniegeburt“, die weder aus der Gṛhya-Praxis noch in Form einer namenlosen „Gebarerin“ aus der Kosmogonie bekannt ist[35]. Die scheinbar so wirre Strophe sagt nichts weiter als: Aus dem *sát-* entstanden die Raume (*ā́śās*) und aus dem *púruṣa-* bzw. Weltenbaum mit seinen zum Himmel gerichteten Fußen bzw. Wurzeln wiederum das *sát-*, welches durch *tád* in Pāda d aufgenommen ist. Ich interpretiere also Strophe 3 als Paradoxon: Aus *sát-* entsteht der Raum, aus dem Raum das *sát-*.

2.3.3. Das umgedrehte Wesen und die Nacht: KUIPER (op. cit. [n 27], p. 36) hat darauf hingewiesen, daß die Idee des umgedrehten Wesens bzw. Baumes bislang ohne befriedigende Erklarung geblieben sei, weshalb er das Bild mit Varuṇa in Verbindung brachte, jener Gottheit, die nach RV I 24,7ab den umgekehrten Baum hält „Varuṇa's realm ... was actually considered an inverted world“ (p. 37), im Gegensatz zur Welt der anderen Götter mit der Nacht assoziiert (p. 38).

Ganz im Sinne KUIPERS erscheint wieder die Nacht, wenn man dem Begriff *uttānápad-* in der jungeren Literatur nachgeht. Das PW verweist unter *uttānapāda-* (I/896) auf Harivaṃśa II 5c.7a/c.9c, wo die Bezeichnung fur den „Stern β im kleinen Bären“ gebraucht ist, welcher „Vater Dhruva's (des Polarsterns)“ sein soll. MBh XIII 3,15a heißt der Polstern mit seinem Vaternamen auch *auttānapāda-*. Nun ist die Stelle im Harivaṃśa voller Anspielungen auf den Nachthimmel, besonders auf dessen Zentrum, den Polkreis. Die Vaterschaft von Kochab, *β ursae minoris*, ist leicht verstandlich; ist er doch nahe des Kreises, den der Himmelspol in 27.000 Jahren beschreibt, der letzte hell Leuchtende vor Polaris. Der Pol kam 1500 v. Chr. Kochab am nachsten, um die Zeitenwende lag er gleich weit von Kochab und Polaris entfernt, um sich nun recht nahe bei letzterem zu befinden. Die wirre Genealogie des Harivaṃśa gibt in jedem Fall die Reihenfolge der Polsterne richtig wieder. Wenn aber der epische *uttānapāda-* etwas zu tun haben sollte mit dem Wesen namens *uttānápad-* im RV, dann müßte man dieses bzw. seinen Standort auch in der Polregion ansiedeln, was nun fur einen Weltenbaum, aus dem sich der Raum entwikkelt, durchaus vorstellbar ist. Der umgekehrte Weltenbaum ware

---

[34] WILHELM HALBFASS, On Being and What There Is Classical Vaiśesika and the History of Indian Ontology. Albany 1992, p. 30.

[35] Die auf dem Rücken liegende, nackte Figur mit Lotuskopf und zur Seite hochgezogenen Beinen aus Alampur, die STELLA KRAMRISCH (An Image of Aditi-Uttānapad Artibus Asiae 19 [1956] 259–270) als gebarende Aditi interpretierte, kann nicht als Gegenbeispiel dienen; ist sie doch nur eine gewohnliche sog. Lajjā Gaurī.

dann nichts anderes als das Firmament mit dem Pol als Wurzel und den sich um ihn drehenden Sternen als den außeren Begrenzungen des Raumes: nichts gibt es außerhalb dieses Baumes, *tad u nātyeti kaś cana*, wie KU VI 1f sagt.
Es bleibt aber etwas nachzutragen. Kochab war nie in dem Maße Polstern wie dies Polaris heute ist. Er war zwar um 1500 v. Chr. der hellste Stern in der Nähe des Poles, doch erkennbar zirkumpolar; denn in gleichem Abstand zum wahren Pol drehten sich noch zwei weitere Sterne, α und κ *draconis*. Alle drei bildeten ein Dreieck, das R. MÜLLER fur das Jahr 1800 v. Chr. so beschrieb: „Der Pol lag aber inmitten eines Dreiecks von Sternen, dessen Ecken durch zwei Drachensterne und den hellsten ‚Kastenstern' des kleinen Himmelswagen (Kleiner Bar) gebildet wurde. In 24 Std tanzte taglich das Dreieck der Sterne . . . um die ‚Weltenmitte'"[36]. Wenn wir uns aber ein Dreieck am Himmelspol vorstellen, das die Fuße des *púruṣa-* oder Baumes markieren mußte, dann erklart sich sofort, warum der *púruṣa-* des Purusasūkta mit „drei Fußen/Vierteln nach oben ging" (*tripā́d ūrdhvá údait* [RV X 90,4a]) bzw. warum MaiU VI 4 Brahman mit seinen Wurzeln oben „dreifußig" sein soll (*ūrdhvamūlaṃ tripād brahma*).

2.4. *bhū́r jajña uttānápado, bhuvá ā́śā ajāyanta* /
áditer dákṣo ^{a}jāyata, dákṣād $_{u}$v áditiḥ pári //4//
‚Die Erde wurde aus dem [Wesen] mit den nach oben gerichteten Fußen geboren [und] aus der Erde gingen die Raume hervor. Aus Aditi wurde Dakṣa geboren [und] aus Daksa wiederum Aditi.'

Hier wird das Paradoxon weitergefuhrt, und dies gleich zweifach Zum einen schafft der Raum die Erde, und dann entsteht aus dieser Erde wiederum der Raum. Das doppelte Paradoxon hat seine Entsprechung in der sprachlich unzweideutigen Entwicklung Aditi → Daksa und Daksa → Aditi.

2.5. *áditir h$_{i}$y ájaniṣṭa, dákṣa yā́ duhitā́ táva* /
tā́ṃ devā́ ánvajāyanta, bhadrā́ amŕ̥tabandhavah //5//
‚Denn Aditi entstand, Dakṣa, als deine Tochter. Nach dieser wurden die Gotter geboren, die glucklichen, verbunden mit Unsterblichkeit.'

Da die Wasser unsterblich sind, klingt in *amŕ̥tabandhavas* wohl auch die Herkunft bzw. Verbindung der Gotter mit diesem Element an. Nach RV X 82,5cd waren die Gotter zuerst in den Urwassern sichtbar[37]. THIEME hat die Beziehungen zwischen Aditi, der „Ungebundenheit [an einen Ursprung durch eine Nabelschnur]" (op. cit. [n. 2],

[36] ROLF MÜLLER, Der Himmel uber dem Menschen der Steinzeit. Berlin 1970, p 137.
[37] *káṁ svid gárbham prathamám dadhra ā́po, yátra devā́h samápaśyanta víśve* //, dessen Wortlaut in die darauf antwortende Strophe (6ab) großteils

p. 170), und den Begriffen *nā́bhi-* und *bándhu-* herausgearbeitet. Als sprachliche Parallele bleibt nur RV X 95,18b nachzutragen, wo Purūravas *mr̥tyúbandhus* genannt wird, ‚mit dem Tode verwandt', d. h „der mit einer Nabelschnur an den Tod gebunden ist".

2.6. *yád devā adáh salilé, súsaṃrabdhā átiṣṭhata /*
átrā vo nŕ̥tyatām iva, tīvró reṇúr ápāyata //6//

‚Als ihr, ihr Götter, dort auf dem Meer standet, euch aneinander festhaltend, da ging von euch ein dichter Staub aus, wie von Tanzern'

Die Götter entstehen auch in AV X 7,38 oberhalb der Wasser: *mahád yakṣáṃ bhúvanasya mádhye, tápasi krāntám salilásya pr̥ṣṭhé / tásmiṃ chrayante yá u ké ca devā́, vr̥kṣásya skándhaḥ paríta 'va śā́khāh* // „A great monster in the midst of the creation, strode in penance on the back of the sea – in it are set whatever gods there are, like the branches of a tree roundabout the trunk" (WHITNEY).
Hier ist die Schöpfung ein Yakṣa, seine Form ahnelt einem Stamm, der aus dem irdischen Urmeer hervorgeht; die Götter werden dabei Asten gleichgestellt. Anders sieht AV X 8,40ab die Gotter: *aps$_u$v ȁsīn mātaríśvā práviṣṭaḥ, práviṣṭā devā́ḥ salilā́n$_i$y āsan* / ‚In die Wasser eingegangen war Mātariśvan, in die Meere eingegangen die Gotter'[38]

Das *iva* scheint sich auf die Tatsache zu beziehen, daß auf einer Wasseroberfläche kein richtiger Tanz durchzuführen ist. Das Bild der

---

unverandert ubernommen wurde, vgl. ChU VII 10,1. Nach RV VI 50,2ab gehen die Devas auf Dakṣa zuruck, der nach RV X 121,7f. mit Agni identisch ist und selbst wieder in den Wassern entstand

[38] Vgl. BĀU IV 3,32 = BĀUM IV 3,31 *salilá éko draṣṭā́dvaitah salilá* wurde entweder als Nominativ aufgefaßt oder in *sá kíla* „verbessert" Die unterschiedlichen Ansichten finden sich zusammengefaßt in ERICH FRAUWALLNER, Philosophische Texte des Hinduismus. Nachgelassene Werke II, hrsg. von GERHARD OBERHAMMER und CHLODWIG H. WERBA Wien 1992, p 64 mit n. 140. Sollte hier eine Anspielung auf die Kosmologie mit einem Wortspiel vorliegen, bei dem der *draṣṭā́* auch Sonne sein kann (vgl. RV IV 13,3cd), dann gibt es keinen Grund an einem Lokativ *salilé* zu zweifeln. Ein adjektivisches *salilá-* erscheint trotz PAUL THIEME (Idg. *sal- ‚Salz' im Sanskrit? ZDMG 111 [1961] 94–117 [= Kleine Schriften. Wiesbaden 1971, I/170–193], p 102 [= 178]) nicht erforderlich. THIEME fuhrte nur zwei Beispiele an, TS IV 4,12,3 und AV XII 1,8. In der TS kann die Herrschaft (*kṣatrám*), die auch sonst haufig mit *vā́ta-* gleichgesetzt ist, genausogut einen „Wind von der See her" (*salilávātam*), also einen besonders heftigen oder andauernden, als Triebkraft aufweisen. Warum im AV die Erde zu Beginn der Schopfung kein „Meer auf der (Ur-)flut" sein darf, ist unerfindlich. THIEME, der in *arnavé 'dhi salilám* „das Salzige in der (Ur-)flut" vermutete (ib. p 103 [= 179]), setzte sich uber die Semantik von *ádhi* hinweg Alle weiteren im PW unter „wogend" verzeichneten Stellen finden sich in den Standardubersetzungen zwanglos als „See" oder „Ozean" wieder.

untergefaßt tanzenden Götter hat eine Parallele in RV X 94,4cd: *saṃrábhya dhī́rāḥ svásr̥bhir anartiṣur, āghoṣáyantaḥ pr̥thivī́m upabdíbhiḥ* // „Kundig haben sie mit den Schwestern [Anm.. Den Fingern der pressenden Priester] untergefaßt getanzt, mit ihrem Getrappel die Erde widerhallen machend" (GELDNER). Parallelen zu diesem Reigen hat WÖSSNER 1981 aufgezeigt[39].

Der Staub findet sich auch AV XII 1,60ab, wo es Viśvakarman ist, der die Erde aus dem Meer bzw einem nicht naher definierten Staub herausholt: (*bhū́mir . . . pr̥thivī́ . . .* //59//) *yā́m anváicchad . . . viśvákarmā,ₐntár arṇavé rájasi práviṣṭām* /.

2.7. *yád devā yátayo yáthā, bhúvanān,y ápinvata* /
átrā samudrá ā́ gūḷhám, ā́ sū́ryam ajabhartana //7//
‚Ihr Götter, als ihr wie Zauberer alle Wesen anschwellen ließet, da brachtet ihr dabei die im Meer verborgene Sonne herbei.'

Nach THIEME sind die Yatis „Regenmacher, die die Pflanzen zu Wachstum und Gedeihen bringen" (op. cit [n. 2], p. 171). Wenn man das yajurvedische Material auch für den RV gelten ließe, hätte man es jedoch nicht mit „magicians, shamans performing a cosmic dance" zu tun, sondern mit „ritual priests whose slaughter transformed them into the plants that bring rain, into rain itself, the vital element that does indeed ‚swell the world'"[40].

2.8. *aṣṭáu putrā́so áditer, yé jātā́s tanᵤvàs pári* /
devā́ṁ úpa práit saptábhiḥ, párā mārtāṇḍám ās,yat //8//
‚Acht Söhne hat Aditi, die aus ihrem Leib geboren sind. Mit sieben gesellte sie sich zu den Göttern, den Mārtāṇḍa setzte sie aus.'

Das Wesen des Mārtāṇḍa ist trotz HOFFMANNS grundlegender Arbeit[41] immer noch nicht restlos geklärt. Nach der indischen Tradition haben wir es mit der Sonne zu tun. In diesem Sinne verwenden jüngere vedische Texte den Begriff ganz explizit. Die Sonne könnte auch bei allen rgvedischen Belegen von *mārtāṇḍá-* gemeint sein, entweder als Vogel[42] oder weil von ihr in unserem Lied in Strophe 7 unmittelbar vor Strophe 8 unmißverständlich als *sū́rya-* die Rede ist. Problematisch

---

[39] ULRICH WÖSSNER, Zur Deutung des Göttertanzes in Indien und Griechenland Eine religionsphänomenologische Betrachtung Bonn 1981, p 56ff

[40] STEPHANIE W JAMISON, The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun Myth and Ritual in Ancient India Ithaca – London 1991, p 111

[41] KARL HOFFMANN, Mārtānda und Gayōmart MSS 11 (1957) 85–103 = Aufsätze zur Indoiranistik, hrsg von JOHANNA NARTEN Band 2 Wiesbaden 1976, p 422–438, die englische Übersetzung nun zugänglich in Aufsätze zur Indoiranistik Band 3, hrsg von S. GLAUCH – R PLATH – S. ZIEGLER Wiesbaden 1992, p 715–732

[42] HOFFMANN, ib p 85f = 423

erscheint nur die Etymologie. HOFFMANN deutete den Namen des Mārtāṇḍa als „aus einem toten Ei (Fotus) stammend", wobei er *āṇḍá-* als „ungestalteten Fötus bzw. spezieller die Fehlgeburt" (p. 428f.) deutete. Ich kann jedoch keine Stelle finden, wo *āṇḍá-* bzw. *aṇḍa-* etwas anderes ist als ein lebender Fötus. An vielen Stellen läßt sich *āṇḍá-* treffend mit „Brut" wiedergeben. So nimmt im Jaiminīyopaniṣadbrāhmaṇa der Mensch als eine „Brut" im Mutterleib wieder Form an (JUB III 14,7): *tasyedaṃ mānuṣanikāśanam aṇḍam udare 'ntas sambhavati*. Die Brut hat hier ‚das Aussehen eines Menschen'. Ein Mensch wird erst durch Opfern wirklich geboren. *sa yajñenaiva jāyate sa yathāṇḍam prathamanirbhinnam evam eva* (ib. 8), er ist dann ‚genau wie eine Brut, die frisch geschlupft ist', wobei „Brut" das Wesen bezeichnet, das aus den Schalen bricht; *nirbhinna-* beschreibt das Kuken und nicht die Schale In der ChU III 19,1 wandeln sich *sat-* und *asat-* in ein Ei, welches ein Jahr spater schlupft: *tan nirabhidyata*. In der Aitareyopaniṣad wird der formlose *puruṣa-* erhitzt, woraufhin sein Kopf hervortritt, wie die Brut aus der Schale „schlupft"· *tasyābhitaptasya mukhaṃ nirabhidyata yathāṇḍam* (AiU I 1,4). Sein Kopf wird wörtlich „herausgebrochen". Dieses *nirbhidyate* im Sinne von „herausgebrochen werden" gehort offenbar idiomatisch zu einem *ā̆ṇḍá-*, also dem Lebenden in einer Hülle, und ist vom gewöhnlichen „sich spalten, sich öffnen" zu trennen, wie das PW (V/285) passives *nis+bhid* (fur andere Zusammenhange durchaus korrekt) wiedergibt. Passives *nis+bhid* bei einem *ā̆ṇḍá-* bezeichnet also in der Sache das Schlupfen eines Lebewesens aus einer Umhullung. RV I 104,8cd findet sich aktives *nís+bhid*, woraus hervorgeht, daß man sich den Agens hinter dem Passiv *nirbhidyate* als eine höhere Macht vorstellte: *āṇḍā́ mā́ no maghavañ chakra nír bhen, mā́ naḥ pā́trā bhet sahájānuṣāṇi* // ‚Brich uns nicht, du Gabenreicher, Machtiger, die Brut (vor der Zeit) heraus: zerbrich uns nicht die Schalen mit den Lebewesen!'. Der zweite Satz ist unbedingt notig, um den ersten zu verstehen: offenbar hatte der Dichter Fehlgeburten vor Auge, die noch in der „Schale" abgingen, also in den ersten drei Monaten[43]. Auch alle anderen Stellen im RV lassen eine Übersetzung mit „Brut" zu[44].

[43] HOFFMANN hatte in der Sache recht, wenn er Pāda c mit „spalte uns nicht Fehlgeburten (unentwickelte Embryonen) heraus" (ib p 429) wiedergab. Doch hangt diese Interpretation vom gesamten Vers ab Das *āndá-* alleine ist noch keine „Fehlgeburt".

[44] RV VIII 40,10f soll Indra die Brut des Śuṣna zerbrechen (*śúṣnasyāṇḍā́ni / āṇḍā́ śúṣṇasya bhédati* [10d/11d]), womit dessen Nachkommenschaft gemeint sein mußte, wie dies RV X 68,7cd deutlich macht: *āṇḍéva bhittvā́ śakunásya gárbham, úd usríyāḥ párvatasya tmánājat* // heißt nicht „Wie die Brut des Vogels, nachdem sie die Eier gespalten hat, so trieb er . . " (GELDNER), sondern ‚Er (Bṛhaspati) zerbrach die Brut, den Fotus des Vogels und trieb selbst die Kuhe des Berges heraus'

**mṛtāṇḍa-* kann also nichts als eine „tote Brut“ sein. Wie kommt nun eine „tote Brut“ in eine Kosmogonie? Hoffmann erwartete einen ursprunglich unabhangigen, indoiranischen Mythos vom gottlichen Stammvater der Menschen, der in RV X 72 verarbeitet sein soll. Da zumindest die indische Mythologie dazu neigt, reale Gegebenheiten zu kosmischen Großen zu erhöhen, liegt es nahe, auch hier nicht etwa den Mythos einer unmotivierten Totgeburt[45] an den Anfang zu setzen, sondern sich das vor Augen zu halten, was bei jeder Geburt als „tote Brut“ angesehen werden könnte, die Plazenta. Zumindest außerhalb des Mārtāṇḍa-Mythos wird die Plazenta mit dem Tod in Verbindung gebracht. Ihr ublicher Name *jarā́yu-* wurde vom PW (II/52) als „das Abwelkende, Absterbende“ aufgefaßt. Inhaltlich verfehlt ist eine Deutung von *jarā́yu-* als „Eihaut“[46], wie das Aitareyabrāhmaṇa deutlich macht (AB I 3,15–23): der Mensch wird ohne *jarāyu-*, aber mit *ulba-* geboren, also ohne Mutterkuchen und mit Eihaut. Der Mutterkuchen kommt als „Nachgeburt“ einige Minuten hinterher, eine unformige graue Masse vom Umfang etwa eines handelsüblichen Tortenbodens. Das ŚB (III 1,3,3) beschreibt Mārtāṇḍa als einen „unförmigen Klumpen“ (*ávikṛtam / saṃdeghás*), der *expressis verbis* nachgeboren ist (*ánv ájani*). Was liegt naher fur das spatvedische Denken, als die Nachgeburt der Saugetiere als Folge einer kosmischen Nachgeburt zu deuten? Wenn **mrtāṇḍa-* als eine „tote Brut“ wohl die Nachgeburt bezeichnet, dann ist unter der *taddhita*-Bildung *mārtāṇḍá-* jemand zu verstehen, der damit in Verbindung steht, etwa so, wie das Salz *saindhavá-* so heißt, weil es aus den Wassern des Indus, *síndhu-*, hervorgegangen ist.

Es gibt keine Belege fur einen selbstandigen Mārtāṇḍa-Mythos ohne Bezug zur Sonne, wie Hoffmann[47] anzunehmen bereit war. Selbst die von ihm so treffend herausgearbeiteten Bezuge zum (spat-) iranischen Gayōmart deuten alle auf eine Sonnensymbolik. in beiden Kulturen ist das Wesen so groß wie breit, also entweder quadratisch oder rund (p. 98 = 433), wie die Sonne. Gayōmart gehort ausdrucklich zur Sphare des Feuers, nicht zum Wasser; Gayōmart ist „licht wie die Sonne“ (p. 97 = 433). Wenn ich den letzten Satz auf p. 100 = 435 richtig deute, scheint auch Hoffmann einen ursprunglichen Sonnen-Bezug nicht grundsatzlich ausgeschlossen zu haben. Der indischen Tradition muß in diesem Punkt also nicht mißtraut werden der in Strophe 7 neu

---

45 Hoffmann gebrauchte „Fehlgeburt“, doch ware damit ein Abortus bezeichnet, also ein Abgang deutlich vor dem Ende der Tragezeit Davon steht in den Texten nichts

46 So auch Karl Hoffmann, IIJ 4 (1960) 25 (= Aufsatze zur Indoiranistik, hrsg von Johanna Narten Band 1 Wiesbaden 1975, p 101) n 16; vgl zuletzt Manfred Mayrhofer, Etymologisches Worterbuch des Altindoarischen I Band Heidelberg 1986–1992, p 576f

47 Op cit (n 41), p 94f = 430f. mit n 30

eingeführte Sūrya wird in Strophe 8 als der Mārtāṇḍa wieder aufgenommen, die Sonne, die man als erstes sterbliches Wesen mit dem Metronym *ādityá-* par excellence belegt und die als *vívásvant-* in ihrer leuchtenden Funktion beschrieben ist.

2.9. *saptábhiḥ putráir áditir, úpa práit pūrv$_i$yáṃ yugám /*
prajā́yai mṛtyáve t$_u$vat, púnar mārtāṇḍám ā́bharat //9//
,Mit sieben Söhnen gesellte sich Aditi zur ersten Generation. Zur Nachkommenschaft wie auch zum Tode holte sie den Mārtāṇḍa wieder herbei.'

THIEME (op. cit. [n. 2], p. 172) wich hier von der Übersetzung HOFFMANNS ab, der bei der Analyse des Mārtāṇḍa-Mythos von *pūrvyám yugám* als einem „uranfänglichen Geschlecht" sprach[48]. Die oben gegebenen Gründe gegen ein „[dem Zeitalter der Götter] vorausliegende(s) Zeitalter" (THIEME, ib. p. 173) gelten auch hier.

Aus etwas Unsterblichem kann eigentlich nicht Sterbliches entstehen. Mārtāṇḍa als die weggeworfene Nachgeburt stammt zwar von einer Unsterblichen, ist aber dennoch totgeboren. In belebtem Zustand enthält dieses Wesen die Elemente beider Welten, die Abkunft von der Unsterblichkeit und die Verbindung mit dem Tod. Mit diesen Eigenschaften kann es das Bindeglied bilden zwischen den Göttern und Menschen. Als Sonne behält es noch die runde Form des abgegangenen Mutterkuchens, mit ihrem Auf- und Untergang beweist sich ihr Zwitterstatus.

3. Die Versammlung der Dichter

Die angeblichen Widersprüche im Text erklärte sich THIEME über die Absicht eines Verfassers, die Verse mehreren, weltanschaulich zu unterscheidenden Dichtern in den Mund zu legen. Mit anderen Worten: das Lied soll von einer Person erschaffen worden sein, um damit eine Art Streitgespräch fiktiver Disputanten zu simulieren. Dieses Streitgespräch in gebundener Rede erklärt angeblich die Widersprüche, welche ihrerseits selbst schon im Ausdruck *vipanyáyā*, „mit wettstreitendem Bemühen", inhaltlich angedeutet sein sollen.

Nun stammt die Widersprüchlichkeit vor allem aus der Fehldeutung von *uttānápad-*. Sieht man hinter diesem Begriff den raumschaffenden *púruṣa-* bzw. den umgedrehten Weltenbaum, bleiben zwar einige Lücken in der Entwicklung; doch ändert dies nichts an einer inhaltlichen Folgerichtigkeit.

Dennoch hat THIEME mit der Vorstellung mehrerer Autoren vielleicht nicht ganz unrecht. Nur fällt es schwer, an die Simulation eines

---

[48] HOFFMANN, ib. p. 86 = 423

Streitgespraches zu glauben. Eher schon sollte man sich vorstellen, mehrere Dichter saßen personlich zusammen und schufen das Lied Strophe um Strophe, „den Faden des Opfers spannend“, wie dies RV X 130 mit vielen Worten schildert. Wie sie technisch vorgingen, ist klar ersichtlich. Das Stilmittel der *concatenatio* zieht sich wie ein roter Faden durch das Lied. Jeder Dichter nimmt ein Stichwort seines Vorgangers wortlich oder sinngemaß auf, womit Punkt um Punkt die Kosmogonie vorangetrieben wird:

1ad *devā́nāṃ ... úttare yugé*	**2c** *devā́nāṃ ... yugé*
2cd *yugé 'sataḥ sád ajāyata*	**3ab** *yugé .. 'sataḥ sád ajāyata*
3d *uttānápadas*	**4a** *uttānápado*
4c *áditer dákṣo ajāyata*	**5ab** *áditir ... ájaniṣṭa dákṣa*
5c *devā́*	**6a** *devā*
6a *yád devā ... salilé*	**7ac** *yád devā ... samudrá*
7c *sū́ryam* [= *ādityám*]	**8a** *aṣṭáu putrā́so áditer*
8a *putrā́so áditer*	**9a** *putráir áditir*
8cd *úpa práit ... mārtāṇḍám*	**9bd** *úpa práit ... mārtāṇḍám*

Dazu kommt noch der Rekurs auf den Anfang:

9b *yugám*	**1d** *yugé*

4 Die Theogonie von RV X 72

THIEME, der von einer Vielzahl abweichender Kosmogonien ausging, wollte den letzten Vers als *siddhānta-* verstanden wissen, als die richtige Lehrmeinung des letzten der vielen simulierten Dichter, die allen anderen vorzuziehen sei. Interpretiert man die Verse in seinem Sinne, dann steht man vor einem widerspruchlichen Konglomerat an Theogonien, die THIEME jeder Strophe unter dem Stichwort „Reihenfolge“ beigegeben hat. Ich verzichte hier darauf, diese einzelnen „Reihenfolgen“ zu besprechen, und prasentiere das Entwicklungsmuster von RV X 72 in schematischer Form und hoffe, damit zu zeigen, daß wir es mit einem einheitlichen Gedankengebaude zu tun haben.

Strophe	Inhalt	Element	Entfaltung
2	*ásat* ⟶	*sát*	*ásat* ↓ *sát*
3	*ásat* ⟶ (*sát*) ⟶ *uttānápāt* ⟶	*sát* *āśās* *tát* [*sát*]	↓↑ *āśās* [*uttānápāt*]
4	*uttānápāt* ⟶ *bhū́s* ⟶ *áditis* ⟶ *dákṣas* ⟶	*bhū́s* *āśās* *dákṣas* *áditis*	↓↑ *bhū́s* *dákṣas* ↓↑ *áditis*
5	*dákṣas* *devā́s*	*áditis*	*devā́s* ↓
6	Tanz der Devas auf dem Meer		Staub ↓
7	Die Devas als Yatis		*bhúvanāni* Sonne ←
8	Aditis Sohne. 7 zu den Devas 1 ausgesetzt		→8 Ādityas
9	Die beiden Yugas. 1 = Unsterblichkeit 2. = Sterblichkeit		→ 7 Ādityas → 1 Āditya ←

Die Reihe der Dependenzen laßt zwei Bruche erkennen. einmal erscheinen Dakṣa und Aditi aus dem Nichts und zweitens folgen ihnen die Devas, ohne daß ihre Ursprunge erwahnt würden. Davor jedoch wird éin Gedanke ausgewalzt: bis auf das uranfangliche „Nichtsein“ entsteht alles aus seinen eigenen Produkten – aus Sein wird Raum und aus Raum wird Sein; aus Raum wird die Welt und aus der Welt wird Raum. Die Paradoxa mussen sicher so gedeutet werden, daß Sein und Raum identisch sind, ebenso wie das Paar der folgenden Stufe, Raum und Welt. Zwar nimmt die Entfaltung immer breitere Formen an, aber letztlich sind diese Formen nichts als Modifikationen des Ausgangspunktes Wir haben es also mit einer „vertikalen“[49] Aufzahlung von Entwicklungsstufen zu tun, wie sie für das Sāṅkhya spater so typisch sind. Diese vertikale Entwicklung wird aus der oben gegebenen Tabel-

[49] Siehe HALBFASS, op. cit. (n. 34), p 48

le ersichtlich, setzt allerdings die Identifizierung von *uttānápad-* mit dem Raum voraus.
Das Sāṅkhya wird üblicherweise mit der Bezeichnung *satkāryavāda-* belegt, den HALBFASS treffend definierte als „the theory that the effect (*kārya*), or rather the product, already exists in its material cause; and hence nothing new is brought into existence or produced in the process of causation" (p. 56). Derselbe Gedanke scheint auch der Serie von Paradoxien in RV X 72 zugrunde zu liegen, so daß man spontan versucht sein könnte, auch hier von *satkāryavāda-* zu sprechen. Doch beginnt die Reihe mit *ásat-*; es entwickelt sich also etwas Seiendes aus Nichtseiendem, womit ein Schritt in Richtung *asatkāryavāda-* getan wäre. Ähnliche Ursprünge *ex nihilo* scheinen auch Dakṣa und die Devas aufzuweisen. Andere Autoren kosmogonischer Sūktas haben zumindest die Götter eingebunden (s.o. n. 37). Die später so geläufige Gleichung Aditi = Erde machte es möglich, Aditi mit *bhū́-* gleichzusetzen. Dakṣa mußte dann mit dem Puruṣa bzw. *uttānápad-* identisch sein.
Daß *sát-* und *ásat-* nicht in gleichem Maße identisch sind wie *sát-* und Raum, könnte aus dem Fehlen des Paradoxons „aus *sát-* wird *ásat-*" geschlossen werden; doch liefe man damit Gefahr, mehr in die Worte der Dichter hineinzulegen als sie ausdrücken sollten. Die Opposition von *sát-* und *ásat-* drängt wieder den Gedanken an das Sāṅkhya auf, wo es der Purusa ist, der als das uranfängliche Unentwickelte letztlich identisch ist mit der entfalteten Welt, der *prakṛti-*, die dem *sát-* unseres Liedes entspricht. Daß *ásat-* zumindest in der Chāndogyopaniṣad nicht mit völliger Nichtexistenz verwechselt werden sollte, hat HALBFASS deutlich gemacht (p. 29). GELDNER zeigte schon 1908, daß das ursprüngliche Nichts nach RV X 129,3 zumindest die Wasser enthielt[50]. Diese Auffassung auf RV X 72 übertragen ermöglicht es, von einem systematischen *satkāryavāda-* zu sprechen, der mit *ásat-* beginnt, wobei dieses *ásat-* im Puruṣa des Sāṅkhya eine exakte Parallele hat.

Die Liste der eindeutigen Dependenzen wäre klarer, kämen die Strophen 8 und 9 mit den Ādityas nach dem Paradoxon Daksa <-> Aditi in Strophe 5. Doch müssen nach Strophe 8 die sieben ersten Ādityas sich den schon vorhandenen, aus den Wassern oder aus Daksa entstandenen, älteren Göttern anschließen, weswegen deren ganz unabhängige Existenz zuerst geschildert werden mußte. So bleibt am Ende die Schaffung der Sonne als der Punkt, an dem sich die Generationen scheiden, wo auf das erste *yugá-* der Unsterblichen die vielen *yugás* der sterblichen Götter und Menschen folgen. Verantwortlich für

---

[50] GELDNER, op. cit (n 22), p 18f mit den weiteren Belegen TS V 7,5,3 und ŚB XI 1,6,1

die Sonne zeichnen zwei unsterbliche Machte: Aditi schafft etwas Lebloses, den Mārtāṇḍa, wohl dem Mutterkuchen der Saugetiere nachempfunden, und die schon vorhandenen Devas aktivieren dieses leblose Produkt, das nun als jeden Tag sterbende Sonne das neue Zeitalter einlautet.

Wenn man den Dichtern Widerspruche vorwerfen wollte, dann mußte man bei Strophe 1 ansetzen. Anstatt „die Geburten der Götter" zu schildern, schildern sie die Entfaltung der Welt. Die Gotter werden dabei sozusagen aus dem Nichts geboren; aber sie tragen dazu bei, daß die Welt so wurde, wie sie ist: sterblich.

LIFE AFTER DEATH IN THE ṚGVEDASAMHITĀ

By Henk W. Bodewitz, Leiden

The information on life after death provided by the oldest Vedic text is rather scarce. In the most recent handbook on Vedic literature (1975. 138f.) and in his handbook on Vedic religion (1978: 98, 181) GONDA only incidentally referred to the situation of the deceased in the Ṛgvedasaṃhitā (ṚS). There is no systematic treatment of "Leben nach dem Tode" (1978: 10, mentioned without further comment).

However, OLDENBERG extensively discussed the early Vedic ideas on life after death in his handbook of Vedic religion (1917: 523ff.). It is strange that OLDENBERG's views on the places of the dead were neglected by most scholars with the exception of ARBMAN (1927/1928). OLDENBERG's ideas may be summarized as follows. In the ṚS we find references to heaven and hell, the abodes of the minorities of elite and criminals. The more original conception of afterlife would have concerned a dark realm lying under the earth, but different from hell[1] Traces of the original conception of an underworld would be discernible in later Vedic texts and even in the ṚS itself. It was especially in this second edition that OLDENBERG emphasized the original character of Yama's world as a subterranean realm of the dead[2].

ARBMAN (1927: 342–45) discussed "Die Jenseitsvorstellungen der rigvedischen Dichter nach der Auffassung der abendlandischen Forschung" and stated that most Indologists assumed that the future of the deceased would consist of either heaven or hell (the latter sometimes being replaced by total annihilation). Having summarized OLDENBERG's views ARBMAN rightly concluded that his theory "richtig aufgefaßt, in der Tat eine Retusche des Bildes notwendig macht, das man sich fruher von dem Jenseitsglauben der vedischen Zeit gemacht hatte und auch spater beibehalten hat" (p. 345). However, with a few exceptions mentioned by ARBMAN, scholars did not react· "Man halt an der fruheren Auffassung fest, die durch einen stillschweigenden Kon-

---

1 "Die Masse der Toten aber stellte man sich wohl weder als so hoch begnadet noch als in jene tiefsten Tiefen hinabgestoßen vor" (OLDENBERG 1917. 548)

2 "Nicht nur hier und dort durchscheinend, sondern in großer Breite sind andere, altere Vorstellungsmassen sichtbar, als die dem Leser des Rgveda zunachst entgegentretenden" (ib. p 544)

sensus die alleinherrschende geworden zu sein scheint, ohne sich durch seine Ausführungen beeinflussen zu lassen oder sie einer Entgegnung zu wurdigen, was um so merkwurdiger ist, als Oldenberg schwerwiegende Grunde für seinen Standpunkt beigebracht hat" (p. 349).
ARBMAN's study (i.a.) tried to prove that OLDENBERG's views on the subterranean realm of the dead were right, but that the assumption of an Ṛgvedic conception of hell was untenable[3]. In the continuation of his article (1928) ARBMAN concluded: "Dagegen scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, daß Himmel und Totenreich sozusagen die beiden Pole bildeten, um die herum der ganze vedische Jenseitsglaube sich drehte. Und damit haben wir auch einen Schlussel zur Entstehung der indischen Hollenvorstellung gefunden. Eine Holle als etwas fur sich im Verhältnis zum Totenreich, wie auch Oldenberg die Sache auffassen wollte, . . . hat die alteste vedische Zeit nicht gekannt. Vielmehr ist die Hölle durch eine sehr naturliche Entwicklung aus dem Totenreich entstanden. . . . Je mehr man sich daran gewohnte, den Zutritt in den Himmel von gewissen ethischen Bedingungen abhangig zu machen und ihn als eine Belohnung fur das Wohlverhalten des Menschen auf Erden anzusehen, desto mehr neigte man auch dazu, in dem Hinabstürzen ins Totenreich eine Folge begangener Sunden zu sehen. Dies bedeutete indessen keineswegs, daß die Vorstellung des Totenreiches einfach durch die der Holle ersetzt wurde. Vielmehr lebten beide Ideen neben- und unabhängig voneinander fort. So kennt die spatere vedische Literatur, wie wir früher gesehen, ganz gut ein allgemeines Reich der Toten, aber auch eine Holle" (p. 232f.).
ARBMAN's support of OLDENBERG is rather convincing. His criticism of the assumption of an Ṛgvedic hell may raise some doubts, since some of the descriptions of the nether world in the ṚS may refer to a realm of the dead as well as to a hell and both conceptions occur together in post-Rgvedic texts. His sketch of a possible evolution from the one

3 "... so wird man vor die fast unabweisbare Schlußforderung gestellt, daß auch die Rigvedasanger sich den Tod in derselben [i. e. identical with the post-Ṛgvedic texts] sinnlich-konkreten Weise als eine wirkliche Fortdauer der Verstorbenen in einem dusteren, unterirdischen Hades vorstellten, von der nur die befreit waren, denen es gelungen war, sich schon zu Lebzeiten den Zutritt zum Himmel und damit ewiges Leben zu sichern. Ich mochte glauben, daß die meisten religionsgeschichtlich orientierten Leser dieser Untersuchung dahin neigen werden, sich dieser Annahme ziemlich vorbehaltlos anzuschließen, und zwar aus dem Grunde, weil die Vorstellung eines Totenreiches zweifelsohne einen in jeder Hinsicht primitiveren Glauben als die eines himmlischen Paradieses reprasentiert. Denn wahrend die letztere sich ganz gut als eine Entwicklung aus der erstgenanten verstehen laßt, scheint es ganz unmöglich, diese aus jener genetisch zu erklaren. Somit muß auch der Hadesglaube der spateren vedischen Texte als ein – immer noch durchaus lebendiges – Überbleibsel aus weit alteren Zeiten aufgefaßt werden" (ARBMAN 1927. 385f.)

conception to the other is interesting, but can hardly be substantiated by textual proofs. Moreover, the tendency to sketch so-called logical evolutions is nowadays less accepted than in his times. Yet, whether the idea of hell did develop from the conception of a realm of the dead or not, still it has to be admitted that hell hardly played a role in the RS and that descriptions of judgment, punishment and cruelties are entirely missing.

What did modern Indological scholarship do with OLDENBERG's and ARBMAN's theories? I have already observed that some handbooks hardly took notice of their propositions. In 1925 KEITH published his "Religion and Philosophy of the Veda", which of course could not take into account what ARBMAN had written on the problem. According to KEITH "The chief place of the dead in the conception of the Rigveda is unquestionably heaven" (1925: II/406). Further he accepts the belief in hell. Without referring to OLDENBERG KEITH states. "As compared with the clear conception of the dwelling of the spirit in the highest heaven or in hell, there is little trace in the Vedic literature of the more simple and perhaps more primitive conception which regards the dead as dwelling in the earth, whether actually in the place of burial, or in the under world" (ib. p. 410f.). Repeating OLDENBERG's arguments for the conception of a subterranean realm of the dead in Vedism he nevertheless observed: "It is probable that in the Indo-Iranian period there had already developed the conception of the distinction between the heavenly lot of the blessed dead and the dismal fate in hell of the evil" (ib. p. 413). KEITH successfully mystified the issue and ARBMAN's publication remained practically unnoticed in indological literature.

It has already been observed that the major and oldest part of the RS hardly refers to life after death. This silence on a crucial problem requires an explanation, at least a hypothesis. If it is really true that ideas on life after death found in post-Ṛgvedic texts have to be assumed as present in the oldest Vedic period we either have to detect them in the ṚS or to give an explanation of their absence.

Both OLDENBERG and ARBMAN tried to adduce evidence in proof of their assumption of life after death which was neither celestial nor belonging to the sphere of hell. However, they treated the RS more or less as a unity and did not try to connect the rise of new ideas on life after death in heaven with chronological differences within the text of the ṚS. ARBMAN (1928: 223 and *passim*) was inclined to associate the more primitive conception of the underworld and the more original aspects of Yama (both found in post-Rgvedic texts) with popular Vedism ("volkstumlich") and the ideas of the Ṛgvedic poets with "den hoheren Kreisen". Traces of these popular conceptions (by other scholars mostly interpreted as references to hell), however, would be discernible. Since ARBMAN was mainly interested in the underworld and

possible traces of this Hades are found throughout the whole ṚS, he did not pay attention to the fact that the positive afterlife (in some sort of paradise) is only found in a limited number of *maṇḍala*s of the ṚS. Later literature mostly emphasized the fact that only the tenth book of the ṚS took interest in life after death[4]. The relative silence of the old family books requires an explanation.

KUIPER (1979: 68f.) observes: "It has often struck scholars that Death, for instance, is rarely mentioned in the old family collections. It may be considered significant that in the tenth book of the Rigveda there are fifteen occurrences of the word *mṛtyú*, whereas in the other books it does not occur at all, except in one of the latest interpolations inserted after the composition of the Padapāṭha (VII. 59. 12 *mṛtyór mukṣīya*, see Oldenberg, Prolegomena, p. 511). Saying that 'the thoughts of the poets of the RV., intent on the happiness of this earth, appear to have rarely dwelt on the joys of the next life' [quotation from MACDONELL 1897: 169] does not provide an explanation for this fact, nor can the characterization of their spirit as *diesseitig* or positive be regarded as such. One is driven to the conclusion that there was an intentional euphemistic reticence. The only explanation so far proposed for this reticence is the theory that the Rigvedic hymns differed from those of the later Saṃhitās in that they had been composed for a specific seasonal festival, during which Varuna was particularly dreaded as he had probably again become an Asura for a short while".

This interesting hypothesis, however, raises some questions. One may assume a taboo associated with death or the god of death, but this cannot apply to the positive aspects of life after death. Moreover, even the family books are not silent on dying and the fear of death. Whether KUIPER's hypothesis about the function of the hymns is correct or not, does not matter for our problem. Almost every hymn (in and outside the family books) contains wishes put forward by the singers (*ṛ́ṣis*). These wishes are expressed for beneficiaries who may be either the poets themselves, or their patrons, or both of them, and in these wishes we might expect references to a happy life in heaven. It is remarkable that references to life after death in heaven are missing in the family books. That the authors of the hymns did not deal with the less positive aspects of life after death (in a hell or in a shadowy, dark realm of the dead), is not surprising and need not be associated with the function of the family books. The *ṛ́ṣi*s requested positive items like richness, prosperity, cattle, cows and horses, gold, women, victory, superiority, power, children, especially sons, brave sons, heroes, rewards, *dákṣiṇās*, honour, a complete life-time, non-dying etc. It is their claim that their hymns and the sacrifices (or both in combination) will

[4] See e.g RENOU 1956: 26.

produce this welfare for the patrons or the sacrificers (and directly or indirectly for themselves). They also ask for a continuation of the life of patrons and of themselves. Since the aim of the sacrifices in texts later than the ṚS was i.a. reaching heaven, one may ask why the poets of the family books did not mention this (for their patrons) most attractive prospect. And why did the authors of some hymns outside the old family books actually hold the prospect of life in heaven to e.g. the givers of rich *dákṣiṇā*s?

A possible answer to this question might be that the poets of the old books still had not developed the conception of life in heaven for mortal beings. Therefore stray references to 'immortality' in the oldest books are nowadays rightly interpreted as 'non-dying', 'deathlessness', i.e. remaining alive on earth[5]. Confusion between the real immortality of the gods and this so-called 'immortality' (= continuance of life) perhaps could not play a role in the minds of the old Vedic *ŕṣi*s, since life in heaven among the immortals in their views was excluded for mortals.

It is not to be denied that the aims of the poets and their patrons were rather "diesseitig" (in GELDNER's translation the most frequently occurring noun is undoubtedly "Reichtum"), but this attitude does not exclude a continuation of such wishes in life after death. Just as for the Red Indians life after death was represented as "the happy hunting-grounds", Vedic texts often describe it as a continuation of earthly joys. OERTEL (1943: 9–11) even collected several Brāhmana passages on "Viehbesitz in der Himmelswelt".

If now the poets of the old books perhaps still had no ideas about a blessed afterlife, one may ask the question whether the possibility of life after death as such was acknowledged by them. In the absence of clear traces of a blissful life in yonder world in the oldest books, it would be odd to assume that all the references to dying and its possible aftermath should exclusively concern hell. An opposition of hell in the old books to some sort of paradise in the later layers can hardly be explained and the sole existence of a conception of hell in the old books looks improbable. Therefore one may either accept ARBMAN's theory of a shadowy underworld or deny the presence of every idea on afterlife.

Most scholars assume that death is not the absolute end of the life of mortals in the ṚS in agreement with the information provided by other cultures. "Belief in some kind of existence after death is one of the more common elements of religion, as history and anthropology show" (TH.P. VAN BAAREN in ELIADE 1987. I/116b). "In many other

[5] See THIEME (1952), whose interpretation of terms like *amŕta* had its predecessors, and GONDA (1959 97) "*amrta-* is 'life' in the sense of 'continuance of life, vitality, attainment of old age, being secure against a premature death'"

religions the continuity of life after the death of the individual is of slight interest, because the stress falls firmly on life on earth. The continued existence of man after death may not be wholly denied, but neither is it considered to be of any importance" (ib. p. 117a). "The idea of an underworld as the dwelling place of the departed is probably the commonest of all concepts in this sphere" (ib. p. 118b). "In many cultures the otherworld is viewed as a shadowy state, gray and dull . . It is a dull, colorless place of half-existence . . . a place of diminished existence" (M. KINSLEY in ELIADE 1987: XI/134a). "The Mesopotamian *Arallu* and the Hebrew *She'ol* both designated a great pit of darkness and dust under the earth that was not a hell (in the sense of any implication of judgment), but simply an abode for the unfortunate dead" (J. I. SMITH in ELIADE 1987: I/115a).

In her thesis of 1971 CONVERSE draws far-reaching conclusions from the absence and presence of references to life after death in the several layers of the ṚS: "The Aryans of the earliest hymn collection accepted as constitutive the difference between men as mortal and gods as immortal, and they regarded death as the end of individual existence There is no belief in immortality. The hope is for a full, prosperous, long life and sons to carry on the family line. A full-fledged doctrine of personal immortality suddenly appears near the end of book IX In the last addition to the Rgveda, book X, a small number of hymns also express the belief in immortality, but most hymns were found to retain the older view" (p. 2 of the abstract).

The thesis does not contain any reference to the theories of OLDENBERG and ARBMAN. Since it was not officially published as a book, it remained unnoticed in most of the Indological literature. This dissertation may be unsatisfactory in several respects, but the evidence collected in it as well as the conclusions based on this evidence cannot simply be ignored.

CONVERSE discerns five layers in the ṚS: **(1)** II–VII, **(2)** I 51 191, **(3)** VIII + I 1–50, **(4)** IX, **(5)** X. Only in one hymn of the fourth layer and in the fifth layer the doctrine of immortality would appear. Its introduction is explained as the result of an acculturation between the Aryans and the non-Aryan Dāsas[6]. I will first check the evidence of the older layers and then discuss CONVERSE's theory.

---

[6] "There is evidence of Dāsa princes turning from the old worship to the Vedic religion, and that the Dāsas are not primarily just a servant population. Thus in the first hymns the relation to the Dāsas is enmity, in the second there is incorporation only of a special few singled out by action of the gods, and finally there is a sort of co-existence with those Dāsas who had remained within the Ārya territory and the desire for peace with those who bordered it. And it is in this last situation that the new doctrine of immortality makes its appearance in the Vedic hymns" (CONVERSE 1971 441f).

(1) In the first layer clear references to life after death are indeed not manifold.

The long darkness of II 27,14d may denote life in the underworld, the realm of the dead, but the formulation is rather vague and according to CONVERSE (1971: 133) should simply describe death.

II 29,6d refers to falling in a pit. CONVERSE (p. 134) regards this pit as "simply the grave", whereas OLDENBERG (1917: 539) deals with this verse in his treatment of hell in the ṚS: "daß damit etwas Bestimmteres gemeint ist, als ein Ende mit Schrecken, wird kaum zu erweisen sein". Other references to this pit (*kartá*) clearly show that it can hardly denote the grave, since deceased are neither hurled into a grave nor do they fall into it. ARBMAN (1928: 204) makes the pit refer to the underworld rather than to hell: ". . der Ausdruck bezieht sich wie *parśāna*, Abgrund, und *vavra*, Gefängnis, Hohle oder dgl., auf den tiefen unterirdischen Ort, der der finstere Gegenpol des Himmels ist". The fact that sinners are hurled into the pit and that non-sinners ask to remain free from it, might imply that the dark pit is an undivided realm of the dead.

IV 5,14 contains a reference to *ásat*, according to some scholars denoting hell, an interpretation of the term rejected by CONVERSE (1971: 134f.) who regards this *ásat* as total non-being or annihilation. Unfortunately IV 5 is full of obscurities, which still have not been satisfactorily solved. IV 5,5d mentions an *idáṃ padám* which is *gabhīrám*, interpreted by GELDNER in his translation as "dieses geheimnisvolle Wort", explaining it as "die zu findende Spur und das Ratselwort, dessen Losung dem Dichter aufgegeben ist" (1951: I/424). CONVERSE, starting from an "abysmal situation" rejects the association with hell ("the 'abysmal' place or station"), which had been assumed by some scholars[7]. ARBMAN (1928. 200) translates ". . . die sind fur jenen tiefen Ort . . geboren" and explains: "sie sind (im voraus) dem Tode geweiht, sie konnen nicht in den Himmel kommen". In view of the uncertainties the discussed hymn does not prove much.

V 32,5d *támasi harmyé* according to CONVERSE (p. 136) would refer to the grave and its darkness. However, Indra kills the demon Śuṣṇa; he is not an undertaker who buries him. Moreover the term *harmyá* can hardly denote a grave[8].

VII 89,1a (*mṛnmáyaṃ gṛhám*) indeed may refer to the grave: 'May I not go to the house of clay'[9]

VII 104 contains an enumeration of curses, most of them connected with the death of the adversaries. According to CONVERSE (p. 136)

[7] See, however, the doubts expressed by OLDENBERG 1909. 270

[8] See KUIPER (1983. 262b s v.) who interprets the stone house as the cosmic rock or hill, as the nether world (see especially p 69)

[9] See KUIPER 1979· 71, see, however, also LINCOLN 1982

"they indicate no conception of life after death either in heaven or hell". However, VII 104,3a–c *índrāsomā duṣkṛ́to vavré antár, anārambhaṇé támasi prá vidhyatam / yáthā nā́taḥ púnar ékaś canódáyat* does not confirm this. Asking for absence of return would seem to indicate the possibility of some form of life after death. OLDENBERG (1917: 538f.) discusses this verse and other verses of this hymn in the context of his treatment of hell and concludes: "Die Ausdrucke dieser sind doch zu positiv, um auf bloße Vernichtung gedeutet zu werden" (p. 539). This view is supported by ARBMAN (1928: 198–205), who, however, would prefer to make this subterranean realm refer to an undivided nether world.

The mentioned hymn VII 104 contains several indications of a rather concrete realm of the death, e.g. 3ab already cited, *ní párśāne vidhyatam* (5d), *ā́ vā dadhātu nírṛter upásthe* (9d), *tisráḥ pṛthivī́r adhó astu* (11b), *víśvasya jantór adhamás padīṣṭa* (16d), *vavrā́ṁ anantā́m áva sā́ padīṣṭa* (17c).

However, CONVERSE concludes her survey of possible references to the darker aspects of life after death with the statement "The above references are representative of all the books of Stratum I, and they clearly indicate . . . that death was regarded normally as the termination of individual existence" (1971: 337). This does not convince.

The positive aspects of life after death in a world of deceased ancestors are likewise negated by CONVERSE. It is true that there are no clear references to Yama as the god of death in books II–VII, whereas in the late books this god presides over some sort of paradise. There can be no taboo associated with an auspicious Yama. It is also true that references to the deceased ancestors (the Fathers) are rare. They are mentioned in II 42,2c ('the quarter of the Fathers'), III 55,2 (a request to gods and Fathers), VI 52,4d (invoked for help at the ritual), VI 75,10a ("Ihr Brahmanen, ihr Vater, ihr Somawurdige" [tr. GELDNER 1951: II/177]), VII 35,12 (invoked for help at the ritual together with gods and Ṛbhus) and VII 76,4 (referring to some deified, mythical forefathers, probably the Aṅgirasas: "Sie waren die Mahlgenossen der Gotter, die wahrhaftigen Seher der Vorzeit. Die Väter fanden das verborgene Licht wieder; sie, deren Worte in Erfullung gehen, brachten die Uṣas hervor" [ib. p. 250]). Some other references mentioned by CONVERSE clearly do not concern the Fathers.

CONVERSE (p. 139–146) unconvincingly tries to associate the Pitrs in all the contexts with non-Aryan Dāsas, Dravidians. It has to be admitted, however, that every reference to a world of the Pitṛs or to a *pitṛyāna* is missing. In some cases (e.g. IV 1,13, not treated by CONVERSE) these Pitṛs seem to be a distinguished class of mythical seers. The absence of clear references to a large category of 'blessed forefathers' living in a realm of the dead is striking.

Reaching a positive, auspicious life after death in a heavenly sphere might also be denoted by terms denoting immortality. It has long been observed that terms like *amṛ́ta* and *amṛtatvá* in the ṚS (and even in post-Rgvedic texts) often or even mostly do not designate life in heaven when associated with mortals and CONVERSE was not the first to draw attention to this fact. E.g. V 55,4c *utó asmā́m̐ amṛtatvé dadhātana* "and lead us to immortality" (CONVERSE 1971: 156) need not refer to life after death. BOYER (1901: 457ff.) already collected the material on the "immortalité terrestre" and several scholars have repeated his conclusions. The Maruts produce rain, which means continuation of life, called non-dying or *amṛtatvá* in V 55,4c and in other places like V 63,2c.

CONVERSE did not discuss III 43,5d *kuvín me vásvo amṛ́tasya śíkṣāḥ* translated with "Gewiß wirst du mir unsterbliches Gut zudenken" by GELDNER who observes in a note: "*vásv amṛ́tam* (. .) ist das *amrtatvám*, das sonst der Somatrank verleiht" and refers to i.a. IX 113,7[10] (1951: I/385). I doubt whether III 43,5 really should refer to immortality.

After a rather lengthy discussion of the material CONVERSE (1971: 163) concludes. "There is in Stratum I no realm of the dead, no Yama ruling over it, and the very few references to the 'Fathers' represent them as some sort of demons connected with the conquered indigenous population, not the spirits of the forefathers. The constitutive distinction between men and gods, maintained throughout, is that gods are immortal and men are not". Though not accepting all her conclusions (e.g. concerning the nature of the Fathers) I have to admit (after having checked all the material of II–VII) that references to immortality in heaven are entirely missing and that there is no clear indication of the belief in a realm of the dead. At most we may acknowledge the existence of Pitrs whose nature, number and place are quite obscure. Still there are some traces of a gloomy underworld as assumed by ARBMAN.

(2–3) For some reasons CONVERSE preferred to take layers II and III together (i.e. books I and VIII). She extensively discussed the culture and religion reflected in these two layers (p. 164–196) and tried to show non-Aryan influence and traces of an acculturation between Aryans and Dāsas. Still she had to conclude that "there is nothing new that comes into the Ṛgvedic beliefs about man's fate after death. . . . There is no indication at all, in contexts where later it is always included, of a belief in and desire for immortality after death. There is no reference

[10] "Wo das ewige Licht ist, in welche Welt die Sonne gesetzt ist, in diese versetze mich, o Pavamāna, in die unsterbliche, unvergängliche Welt!" (GELDNER 1951 III/119)

to going to be with either the gods or the fathers, and there is no realm of the fathers . . . Stratum II also, in spite of the inclusion of early and late hymns, almost without exception expresses these same views" (p. 203f.). "As in Stratum I heaven is unattainable for mortals both in Stratum II and in Stratum III. One possible exception is the famous riddle hymn, I, 164, which contains many late elements, is obscure intentionally, and seems to refer to those who have mystic knowledge of the mysteries of the universe as winning for themselves *amṛta*; it is impossible to know exactly what is meant, and in any case the hymn comes from a much later time" (p. 206f.).

Though the evidence is admittedly scanty, I still believe that there is some material both on a realm of the dead and on life after death in heaven (the latter occurring for the first time in the RS).

The long darkness of Vṛtra (I 32,10d) may simply denote death and final annihilation and does not refer to human beings, but the same expression was found in II 27,14d in connection with human beings. The formulation, however, is rather vague.

In I 35,6b one of the three heavens is said to be situated in Yama's world and to be *virāṣā́ṭ* ("subduing or harbouring men"). Are we entitled to take with CONVERSE (p. 203) one of the three heavens as the earth and to assume "that Yama is meant to symbolize man"? According to GELDNER's note on his translation the "Welt des Todes und der Manen" is meant here (1951: I/43).

"Going on Yama's path" in I 38,5c indeed does not refer to immortality, but I doubt whether "Yama here clearly stands for the limitation imposed upon life by mortality, and thus for death" (CONVERSE 1971: 203). Indeed, the poet wants to be rescued from untimely death, but the expression used here seems to imply more than terrestrial death as the final annihilation (see also ARBMAN 1928: 205). The immortality asked for in the preceding verse 4c may simply denote continuation of life on earth.

The comparison with somebody who is sleeping in the womb of Destruction (*nírṛter upásthe*) in I 117,5a does not point to a happy realm of the dead, but does it imply that death is "a dark sleep, an end" (CONVERSE 1971: 205)? Or should we assume a gloomy underworld, a dull and dark place of diminished existence?

The formulation of I 121,13d *ápi kartám avartayó 'yajyūn* // 'You hurled the non-sacrificers towards the pit' seems to imply a clear spacial conception of the underworld. Indra sent them to hell (or the nether world) rather than to a grave or a pitfall, and there is no reason to take *kartá* with CONVERSE (p. 205) as death[11].

[11] On *kartá* see also ARBMAN 1928: 205.

VIII 30,3cd *mā́ naḥ patháḥ pítr̥yān mānavā́d ádhi, dūrám̐ naiṣṭa parāvátaḥ* // "fuhret uns nicht vom vaterlichen Wege des Manu weit ab in die Fernen!" (GELDNER) may refer to the nether world. See ARBMAN (1928: 208) on *parāvát*.

This is all the material available on the realm of the dead, the underworld or hell. There are, however, also some possible references to life after death in heaven.

I 31,15cd states: "Wer suße Speise vorsetzt, in seiner Wohnung ein gutes Lager bereitet und ein lebendes Tier opfert, der kommt zu oberst im Himmel" (GELDNER). This is the sort of information one might expect in the R̥S. It is strange that CONVERSE does not discuss this evidence.

I 73,7b *diví śrávo dadhire yajñíyāsaḥ* / ". haben die Opferwurdigen im Himmel Ruhm erworben" (GELDNER) probably refers to the ancient R̥ṣis who more or less had become deified.

However, I 125,5ab *nā́kasya pr̥ṣṭhé ádhitiṣṭhati śritó, yáḥ pr̥ṇā́ti sá ha devéṣu gacchati* / "Auf die Hohe des Himmels versetzt bleibt er da. Wer spendet, der kommt zu den Gottern" (GELDNER) undoubtedly promises life after death in heaven to mortals. CONVERSE (p. 206) tries to explain away this evidence by observing that "the 'ridge of heaven' appears to be the sacrificial ground where the sacrificer brings his offerings to the gods. ... The sacrificer 'goes to the gods' with his offering at the sacrifice. ... There is no question here of 'going to the gods' in the sense of becoming immortal". I have my doubts on this interpretation. On the other hand stanza 6cd states: *dákṣiṇāvanto amŕ̥tam̐ bhajante, dákṣiṇāvantaḥ prátiranta ā́yuḥ* // "Die den Sangerlohn geben, genießen die Unsterblichkeit; die den Sangerlohn geben, verlangern ihr Leben" (GELDNER), a formulation which might as well refer to 'immortality' (= non-dying) on earth.

More clear is I 154,5f.: "An seinen lieben Zufluchtsort mochte ich gelangen, an dem die gottergebenen Manner schwelgen. ... Zu euer beider Wohnstätten wünschen wir zu gelangen" (tr. GELDNER interpreting *pā́thas* in 5a as "Himmel" [1951: I/213n. 1]). I doubt whether these unequivocal statements should simply denote "a happy, prosperous life under Viṣṇu's rule" (CONVERSE 1971: 206).

In the eighth book only VIII 48,3ab *ápāma sómam amŕ̥tā abhūmā́, áganma jyótir ávidāma devā́n* / "Wir haben jetzt Soma getrunken, Unsterbliche sind wir geworden; wir sind zum Lichte gelangt, wir haben die Gotter gefunden" (GELDNER) may give evidence for the assumption of immortality in heaven. However, CONVERSE (p. 200) concludes: "There is absolutely nothing in the hymn that refers to a life in heaven with the gods or fathers". Light would mean prosperity and knowing or finding the gods would be a standard phrase for having met the gods at the sacrifice. It has to be admitted that the further information of

this hymn does not concern life in heaven and that a realm of the blessed deceased is not mentioned. However, a vision of immortality or life in heaven may have been expressed in this verse. In the same hymn the Fathers are mentioned (13ab): "Du, Soma, bist mit den Vätern im Einvernehmen, du reichst so weit wie Himmel und Erde" (GELDNER). The explanation of CONVERSE (p. 201), in which "the alliance (association) of the indigenous 'Fathers' with the Aryan *soma* ritual" is adduced as proof of the worldwide spread of Soma, is too childish and needs no further comment.
Actually, CONVERSE is only willing to accept the evidence of the admittedly obscure and late hymn I 164, but does not treat it. The relevant verses are 23d ("Nur die haben die Unsterblichkeit erlangt, die wissen"), 30d ("Die unsterbliche (Seele) ist gleichen Ursprungs mit dem Sterblichen" and 33a ("Der Himmel ist mein Vater, der Erzeuger, dort ist mein Nabel" [GELDNER]).

We may conclude on layers II and III that the same (scarce) references to an underworld as found in layer I seem to play a role and that undoubtedly life in heaven begins to form an ideal for the sacrificers or patrons, promised to them by the poets.

(4) The fourth layer consists of book IX and here CONVERSE only accepts the evidence of one hymn, IX 113[12]. This would be "the first clear, certain statement of a belief in an immortal life after death for the human soul in the realm of Yama" (p. 208f.). It is indeed striking that the Soma hymns do not give more information, but are we really to attribute this to the fact that "the belief in immortality was not originally part of the religious belief of the Aryans" (p. 209)? The hymn would be "full of materials of indigenous origin, and terms not found in Strata I–IV" (p. 212).

Before mentioning the evidence of this hymn I would first like to discuss some other possible indications of life after death
The negative aspect of the underworld is found in IX 73, 8/9d: "er stoßt die mißliebigen Gesetzlosen hinab in die Grube" / "Der Unvermögende soll dabei in die Grube absturzen" (GELDNER). The terminology (i.a. *kartá*) reminds of earlier references to a life in the underworld[13].
Immortality in heaven may play a role in IX 94,4bc *śríyaṃ váyo jaritṛ́bhyo dadhāti / śríyaṃ vásānā amṛtatvám āyan* "den Sangern verleiht er Herrlichkeit und Kraft. Mit Herrlichkeit sich umkleidend gingen sie in die Unsterblichkeit ein" (GELDNER), but this evidence is admittedly doubtful.

[12] "... the next to the last hymn of Book IX (at the end of an un-ordered, latest portion)" (1971: 208)

[13] See also ARBMAN 1928: 200.

IX 113 contains several references to life in heaven: "Wo das ewige Licht ist, in welche Welt die Sonne gesetzt ist, in diese versetze mich, o Pavamāna, in die unsterbliche, unvergangliche Welt" (7a–d); "Wo Vivasvat's Sohn (Yama) ist, . . . dort mache mich unsterblich!" (8a–d); "Wo man nach Lust wandeln darf im dreifachen Firmament, . . . wo die lichtvollen Welten sind . . ." (9); "wo der Höhepunkt der Sonne ist" (10b); "Wo Wonnen, Freuden, Luste und Belustigungen wohnen, wo die Wunsche des Wunsches erlangt werden " (11a–c [GELDNER]).

(5) In this article there is no room for an extensive treatment of the evidence of the tenth book. CONVERSE had to accept the clear references to life after death: "there are twelve hymns which certainly express such a belief and five more which probably assume it or allude to it" (p. 246). We may summarize the information.

The Pitṛs are mentioned several times and often it is clear that they are not some mythical, deified forefathers like the Angirasas. The deceased have to be situated in heaven: *paramé vıyòman* (X 14,8b), *mádhye diváḥ* (15,14b), *paramé janítre* (56,1d, mentioned together with *tṛtī́yena jyótiṣā* [b], in a hymn dedicated to a dead horse whose situation may be transferred to human beings), *sukṛ́tām u lokám* // (16,4d; cf. 17,4c *yátrā́sate sukṛ́to yátra té yayúr*), *uccā́ diví* (107,2a), *svargá u tuvám ápı mādayāse* (95,18d, the only Ṛgvedic occurrence of *svargá*), the *harmyá* of Yama (114,10d), *yásmin vṛkṣé supalāśé, deváiḥ saṃpíbate yamáḥ* / (135,1ab), *idám yamásya sā́danam, devamānám yád ucyáte* / (135,7ab). Somehow a heavenly situation is described, though apart from X 135, contact with deities other than Yama (and in 14,7cd Yama and Varuṇa) is scarcely mentioned.

The negative counterpart of this world of the blessed (almost neglected by CONVERSE) may be seen in the following verses which deal with either the dark world to which one wishes the adversaries to be sent or the gloomy world of the dead from which one wants to be rescued (for the time being?). This dark, nether world need not be a hell, since punishment, tortures, judgment and moral aspects do not play a role: *eṣā́ tvā pātu nírṛter upásthāt* // (X 18,10d, accepted by CONVERSE 1971. 253 as the only evidence of Nirrti being more than just death viewed as total annıhilation), *nírrter upásthe* (95,14c, where *vṛ́kā rabhaśā́sas* will eat the deceased who is not a criminal), *nírrter upásthāt* (161,2c, referring to the nearness of Mrtyu from which the [almost] deceased may be fetched back by means of a charm), *andhéna ... támasā sacantām* (89,15c = 103,d12; cf. IV 5,14d *ā́satā sacantām* //), *prapáted ánāvrt*, *parāvátam paramā́m* (95,14ab), *párām evá parāvátam, sapátnīm gamayāmasi* // (145,4d), *ádharam gamayā támah* // (152,4d).

The luminous, celestial yonder world is not reached by everybody. Some qualifications are required. The heavenly abode is called the

sukṛtā́m loká (X 16,4d), *yátrā́sate sukṛ́taḥ* (17,4c). The *svargá* afforded to Purūravas (95,18d) looks like an exception. 114,10c seems to refer to the "Lohn der Priester nach deren Tod im Hause des Yama" (GELDNER 1951: III/338). The givers of Dakṣiṇās (horses and gold) reach heaven: "Hoch oben im Himmel haben die Dakṣiṇāgeber ihren Stand, die Rosseschenker, die sind bei der Sonne. Die Goldschenker werden der Unsterblichkeit teilhaft, die Kleidschenker verlangern ihr Leben" (107,2 [GELDNER]).

The hymn X 154 mentions some blessed forefathers whose world should be reached by the deceased: "Die durch Kasteiung unbezwingbar waren, die durch Kasteiung zum Sonnenlicht gegangen sind, die die Kasteiung zu ihrer Herrlichkeit gemacht haben" (2a–c); "Die in den Kampfen als Helden streiten, die ihr Leben opfern, oder die Tausend als Dakṣiṇā schenken" (3a–c); "Die die ersten Pfleger der Wahrheit, die wahrhaftigen Mehrer der Wahrheit waren, zu den Kasteiung ubenden Vátern . . ." (4a–c), "Die als Seher tausend Weisen kennen, die die Sonne behuten, zu den Kasteiung übenden Ṛṣi's, o Yama, zu den durch Kasteiung (neu)geborenen soll er gelangen" (5). The exact interpretation of the hymn (quoted in GELDNER's translation) may be uncertain, but it is clear that several categories are mentioned. brave warriors, liberal patrons, ascetics and persons (probably mystics) dedicated to the Ṛta.

It is remarkable that in the tenth book the usual benefits of liberality are mentioned by the poets, but that immortality in heaven as a reward for liberality only occurs in a hymn dedicated to the Daksinā (X 107) and in a funeral hymn (X 154). The immortality promised to the givers of Dakṣiṇās in I 125,6cd still seems to refer to the continuation of life on earth and in X 107,2d strange enough the expression *prátiranta ā́yus* again turns up in spite of clear indicàtions of immortality in heaven. On the other hand I 125,6 is preceded by a verse which rather concretely refers to heaven[14]. Perhaps the promise of immortality in heaven came to substitute continuation of life on earth.

Having surveyed the material we arrive at the conclusion that CONVERSE was not right in assuming total annihilation as the prospect of the deceased in the ṚS (with the exception of IX 113 and some hymns in the tenth book). It has to be admitted, however, that a dark underworld is not frequently mentioned and that immortality in heaven only occurs in late portions of the text (including some four or five references in the first book not accepted as such by CONVERSE).

There is no reason to assume that information on a happy life in heaven was withheld on purpose in the older books. The theory of

---

14 See above, p. 33.

CONVERSE about non-Aryan influence, however, does not convince in spite of the undeniable acculturation between original Aryans and the autochthonous population; at least it is not proved.

The reticence of the future of the deceased in the old books may be due to the fact that life after death was regarded as gloomy for all the deceased. There was no reason to hope for it or to promise it to the liberal patrons. The darkness of the underworld was consigned to the adversaries. For themselves and for their patrons the poets hoped that this 'life' after death could be postponed or temporarily avoided. There are not many references to the Pitrs, but this need not imply that every form of life after death was beyond the mental horizon of these poets. The possibility of becoming deified (to some extent) was not unknown to the poets of the old books. However, this was only reserved for some mythical ancestors, the Aṅgirasas and the Ṛbhus. No claim to this is made on behalf of the later mortals. Pitṛs regarded as a large category of deceased turn up as soon as the prospects for the deceased had become ameliorated. The funeral hymns of the tenth book accompany rituals. Here we find references to a world of the blessed dead. Though the hymns may be rather late, an institution like a ritual presupposes some tradition. It is unclear when and how ideas on life in a heavenly world were developed. This much is clear that the oldest parts of the ṚS do not show any traces of them.

In my treatment of the material I have followed the chronological and philological approach of CONVERSE (which was combined with a hypothesis on non-Aryan influences formulated like an archaeological report). ARBMAN following OLDENBERG tried to show that Yama's realm in heaven was a later development.

Ideas on life after death may also be examined in the context of a structuralistic approach which starts from the opposition of the upper and the nether world and does not care too much about historical developments. I refer here to KUIPER's publications on cosmogony and cosmology collected in 1983. The subterranean world would represent some form of continuation of primeval chaos and in this subterranean world we may expect the dead to 'live'. Unfortunately the destiny of the dead is only incidentally treated in his treatment of the basic concept of Vedic religion based on the cosmogonic myth.

Let me first refer to some statements made by KUIPER. The stone house (*harmyá*) of Varuṇa is the nether world which forms the continuation of primeval chaos. From this house the sun rises. "The notion of darkness appears to be intimately associated with this 'stone house'. It was, indeed, the dwelling-place of the dead, just as Varuna was the god of death. Hence also Yama was supposed to dwell in it The same association with darkness is also found in the story of Indra bringing the bellicose Śuṣṇa 'into the darkness, into the stone house', . . What

is said of Yama's abode must also be true of Varuṇa's, for the dead who follow the paths along which the blessed fathers have gone 'will see both kings, Yama and the god Varuṇa, revelling in their particular ways' [RV X 14,7cd]. Varuṇa's nether world is called a 'stone house' because he dwells in the depth of the cosmic mountain"[15].
Inside this stone house or rock the sun (invisible during the night) is situated. "Indeed, what the seer aspires to see is the mystery of Agni's presence in the darkness of the 'stone house', just as it had been seen by the gods and mythical seers who (probably at the beginning of the new year) descended into the nether world as 'sun-finders' (*svarvíd-*, *svardṛ́ś-*)" (1983: 71, referring to Vasiṣṭha's vision of 'the sun in the rock' in VII 88). A vision of celestial beatitude is also found in IX 113,7–11. "Irrespective of whether, in a visionary state of mind, the poet here aspires to see the bliss of the blessed dead or rather prays for a place in the 'immortal world' in afterlife, this much is clear that this is the traditional picture of the blissful life in Yama's realm" (p. 82). "Thus we are entitled to state that according to the Rigveda Yama's and Varuṇa's world contains the eternal light and is luminous" (p. 83).

It should be observed here that "the blissful life" in the nether world can hardly be called "the traditional picture". It is almost exclusively found in connection with visionary texts and it is missing in the old books. The interesting parallels with Zaraϑuštra's religion adduced by KUIPER might, however, indicate that the very exceptional traces of Vedic mysticism regarding the nether world should not be interpreted as purely late developments. The parallelism of Ṛta and Aša in the context of Aryan mysticism connected with light and sun might imply that X 154,4 *yé cit pū́rva ṛtasā́pa, ṛtā́vāna ṛtāvṛ́dhaḥ / pitṝ́n tápasvato yama, tā́ṁś cid evā́pi gacchatāt //* does not refer to a cult of speaking the truth (GELDNER: "die ersten Pfleger der Wahrheit" [1951 III/385]), but to mysticism concerning Ṛta and the sun. In the next stanza the same ascetics are said to protect the sun (*yé gopāyánti sū́ryam* [5b]). However, in the old books of the RS 'to see the sun' means 'to remain alive' and the dark underworld (the realm of the dead) is not illuminated by the sun and seems to be comparable with the shadowy subterranean world of other cultures. nobody is longing for it.

In the dualism of upper world and nether world we may take together heaven and earth, gods and mortals; but the nether world forms a problem, since it is difficult to combine blessed dead with sinners and demons. KUIPER connects the deceased with Varuna, Yama and the nether world and associates the terms used to denote the underworld (the world below the cosmic mountain, the deep pit,

---

[15] KUIPER 1983: 68f

the darkness, the *harmyá*, the *parāvát* and *nírṛti*) with them. On the other hand the deceased are sometimes situated in heaven and in the third world (or the third step of Viṣṇu). This may be explained by assuming an equation between the nether world and the night-sky and between the primeval world and a third world which transcends the dualism of upper and nether world. To some extent I am willing to accept this, since in the Brāhmaṇas Varuṇa (the god of the underworld and death) is also associated with the fourth world which represents totality and night. However, the connection of adversaries, evil people and demons with terms like darkness, deep pit, bottomless darkness etc. (regions or situations from which the Vedic poets want to be saved) seems to contradict the wish of some poets to reach similar places which are then called blissful and containing the sun. There is no denying that the sun enters the nether world at night and leaves it in the morning, but this is at variance with the long and deep darkness which qualifies it. The undivided nether world of sinners and saints, of devoted ritualists and demons, still forms a problem.

In my view the destination of the deceased was indeed the unhappy underworld to be compared with Hades, as assumed by ARBMAN. The vision of the bliss of light in the darkness probably was only conceived by some visionary mystics. The fact that indications of a blissful life in the afterworld are only to be found in late portions of the ṚS need not imply that ideas on this sort of life after death were developed in a late phase of Vedism. Perhaps there was an old tradition of Aryan mysticism. The old books of the RS, however, do not seem to belong to this tradition. The opposition between popular Vedism and hieratic or elitarian Vedism, assumed by some scholars, is unfounded, since the poets of the old books composed their hymns for an elite and still did not refer to blissful prospects in heaven. The real opposition seems to be between traditional, orthodox, ritualistic Vedism and other groups (not necessarily non-Aryan) which concentrated on a mysticism which agreed with the basic ideas of Vedic mythology, but was absent in the greater part of the ṚS.

Bibliography

ARBMAN 1927/1928 — E. ARBMAN, Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben. Archiv fur Religionswissenschaft 25 (1927) 339–389 & 26 (1928) 187–240.

BOYER 1901 — A. M. BOYER, Étude sur l'origine de la doctrine du *saṃsāra*. JA 1901, p. 451–499.

CONVERSE 1971 — H.S. CONVERSE, The Historical Significance of the First Occurrence of the Doctrine of Transmigration in the Early Upanishads. Thesis Columbia University 1971 (1973 [Microfilm Ann Arbor 1985]).

ELIADE 1987 — M ELIADE et al (edd.), The Encyclopedia of Religion Vol. I–XVI. New York – London. Macmillan, 1987

GELDNER 1951 — K.F. GELDNER, Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Teil I–III. [Harvard Oriental Series XXXIII–XXXV] Cambridge, Mass.· Harvard University Press, 1951

GONDA 1959 — J. GONDA, Four Studies in the Language of the Veda [Disputationes Rheno-Trajectinae III] 's-Gravenhage Mouton, 1959

GONDA 1975 — Id , Vedic Literature (Samhitās and Brāhmanas) [A History of Indian Literature I/1] Wiesbaden Otto Harrassowitz, 1975

GONDA 1978 — Id , Die Religionen Indiens. I Veda und alterer Hinduismus. [Die Religionen der Menschheit 11]. Stuttgart W. Kohlhammer, ²1978.

KEITH 1925 — A.B. KEITH: The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads I–II. [Harvard Oriental Series XXXI XXXII]. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1925 (repr. Delhi – Patna – Varanasi Motilal Banarsidass, 1970).

KUIPER 1979 — F.B.J KUIPER, Varuna and Vidūsaka On the origin of the Sanskrit drama. [Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N R 100]. Amsterdam – Oxford – New York North Holland Publishing Company, 1979

KUIPER 1983 — Id , Ancient Indian Cosmogony Essays selected and introduced by J IRWIN. Delhi Vikas Publishing House, 1983.

LINCOLN 1982 — BRUCE LINCOLN, The 'House of Clay' IIJ 24 (1982) 1 12

OERTEL 1943 — H. OERTEL, Widerspruche zwischen grammatischem Genus und Sexus in der Symbolik der Brāhmaṇas [Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, 1943/7] München Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1943

OLDENBERG 1909 — H. OLDENBERG, Rgveda Textkritische und exegetische Noten. Erstes bis sechstes Buch [Abhandlungen der

königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, N F. XI/5]. Berlin Weidmannsche Buchhandlung, 1909.

OLDENBERG 1917 Id., Die Religion des Veda. Stuttgart – Berlin· J G. Cotta'sche Buchhandlung, ²1917.

RENOU 1956 L. RENOU, Études védiques et pāninéennes. Tome II [Publications de l'institut de civilisation indienne 2] Paris. E de Boccard, 1956.

THIEME 1952 P THIEME, Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. [Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 98/5]. Berlin: Akademie-Verlag, 1952

ZUR TEXTGESCHICHTE DER *PAÑCĀGNIVIDYĀ*

*Von Lambert Schmithausen, Hamburg**

Die *pañcāgnividyā* oder „Funf-Feuer-Lehre" ist, wie bekannt, in mehreren Fassungen uberliefert: eine liegt im Jaiminīyabrāhmana (I 45) vor, zwei weitere, enger verwandte Versionen finden sich in der Chāndogyopaniṣad (V 4,1–9,1) und in der Brhadāraṇyakopanisad (VI 2,9–13, mit geringfugigen Abweichungen zwischen der Kāṇva- und der Mādhyandina-Rezension [letztere VI 1(= ŚB XIV 9,1),12–16]). Die *pañcāgnividyā-* beschreibt – nach der JB-Fassung – eine Reihe von funf Opferhandlungen[1], bei denen die Götter der Reihe nach in die Opferfeuer Sonne, Donner, Erde, Mann und Frau eine Reihe von Opfergaben opfern, von denen die jeweils folgende aus der Opferung der vorhergehenden hervorgeht· die [himmlischen] Wasser (*āpas*) als das Unsterbliche oder – vielleicht besser – als Lebenskraft (*amṛtam*)[2], den Konig Soma[3], den Regen, die Nahrung und den Samen. Endergebnis ist der aus der Frau geborene Mensch. Den einzelnen Opferfeuern werden Elemente des Kosmos bzw. des Menschen als Brennholz (*sam-*

---

* Fur wertvolle Bemerkungen zu diesem Aufsatz danke ich meinen Kollegen Th Oberlies, S A Srinivasan und A. Wezler, sowie Frau Eva Wilden, die allerdings eine andere Deutung des Befundes vertritt, deren Ausarbeitung ich nicht vorgreifen mochte Auch dem Redaktor, Herrn Dr Ch H Werba, mochte ich fur nutzliche Hinweise und fur seine Muhe bei der formalen Gestaltung herzlich danken Die Verantwortung fur den Inhalt des vorliegenden Beitrags liegt allein bei mir

[1] Die Frage, ob und inwiefern die Gleichsetzung kosmischer Vorgange mit Opferhandlungen als Symbolik, Metaphorik o a. zu bestimmen ist (und dementsprechend statt von Opferhandlungen, Opferfeuern etc von ‚Opferhandlungen', ‚Opferfeuern' etc gesprochen werden sollte), darf wohl, weil irrelevant fur die Problemstellung des vorliegenden Beitrags, ausgeklammert bleiben

[2] Vgl. THIEME 1952 31

[3] Zu ‚Konig Soma' vgl. H LOMMEL, Konig Soma. Numen 2 (1955) 196–205 (= Kleine Schriften. Wiesbaden 1978, p. 314–323) und TH OBERLIES, Konig Somas Kriegszug StII 15 (1989) 71–96, bes. p 73 (Verweise auf weitere Lit) und 89f – Die in der „Zwei-Wege-Lehre" der ChU (V 10,14; vgl BĀU VI 2,16) vorgenommene Gleichsetzung von Konig Soma und Mond (vgl LOMMEL, op cit , p 200f, KLAUS 1986 144ff und FRAUWALLNER 1992 35n 14) ist in der *pañcāgnividyā* nicht explizit ausgesprochen; der Mond als (leuchtendes) Gestirn (*candramas-*) erscheint vielmehr separat in der Funktion der gluhenden Kohle des 1 Opferfeuers. Dennoch durfte (angesichts von ŚB XI 6,2,7) zumindest in den upaniṣadischen Fassungen mit dem ‚Konig Soma' auch der Mond (als mit Soma gefulltes Behaltnis) assoziiert worden sein

idh-), Flamme[4], Rauch, Funken und (gluhende) Kohlen zugeordnet. Nach FRAUWALLNER (1953: 55)[5] handelt es sich bei der *pañcāgnividyā* um eine in Opferfeuersymbolik gekleidete Wasserlehre; genauer gesagt: um eine Beschreibung des Hervorgehens des (einzelnen) Menschen aus einem sukzessiven Herabstieg der als Lebensprinzip aufgefaßten himmlischen (d. h. hier im Gestirnhimmel als der hochsten Weltsphäre, oder vielleicht sogar oberhalb seiner, lokalisierten)[6] Wasser. In den upaniṣadischen Fassungen der *pañcāgnividyā* ist dieser himmlische Ursprung dadurch verdunkelt, daß anstelle der himmlischen Wasser als erste Opfergabe hier *śraddhā́-* erscheint, ein assoziationsreicher, aber primär psychologischer Begriff, der im Zusammenhang mit dem Ritual den festen Glauben, daß dieses das Gewunschte wirklich zuwege bringen werde, beinhaltet[7]. Auch sonst weichen die upaniṣadischen Versionen teils in der Wortwahl, teils aber auch in der Sache in Einzelheiten von der JB-Fassung und – in geringerem Umfang – auch voneinander ab. Auch hinsichtlich ihrer Einordnung in den Kontext weisen, wie vor allem BODEWITZ in seiner Studie zu JB I 1–65 (1973: 110ff. und 243ff.) gezeigt hat, die upaniṣadischen Versionen im Vergleich zu der JB-Fassung sowohl Gemeinsames wie auch Unterschiede auf. Sowohl in den Upaniṣaden wie im JB folgt auf die *pañcāgnividyā* ein Textstuck über das Schicksal nach dem Tode, wobei das Überleitungselement, die Leichenverbrennung, nur im JB und in der BĀU(M), nicht aber in der ChU als ein sechstes Opferfeuer analog zu denen der *pañcāgnividyā* ausgestaltet ist.

Das Nachtodschicksal des Verstorbenen ist in den upaniṣadischen Versionen wie in der JB-Fassung dadurch charakterisiert, daß zwei Moglichkeiten bestehen: einerseits der endgultige Aufstieg in den lichthaften hochsten Bereich (den der Sonne in JB, den des *bráhman-* in den Upaniṣaden), anderseits ein Rückfall in die Sphare der Verganglichkeit. Im JB fällt die Entscheidung erst im Jenseits, je nachdem ob der Verstorbene auf die Frage des Himmelswächters die richtige Antwort gibt oder nicht. In den upaniṣadischen Versionen hingegen teilen sich die Wege schon bei der Leichenverbrennung, abhangig von der religiosen Praxis in diesem Leben. Ein wesentlicher Unterschied besteht auch in der Auffassung bzw. Beschreibung der Ruckkehr in die Sphare der Vergänglichkeit: Während die upaniṣadischen Versionen diesen Weg als Aufstieg zum Mond mit anschließender Rückkehr zur Erde

---

[4] *jyotis*, eigentlich wohl ‚Licht', aber hier im Sinne der upanisadischen Entsprechung (*arcís*) der Einheitlichkeit zuliebe als „Flamme" wiedergegeben

[5] Vgl. FRAUWALLNER 1992. 32 und SCHNEIDER 1961.

[6] Vgl. KLAUS 1986· 67 und unten p. 56.

[7] Siehe PAUL HACKER, *śraddhā* WZKSO 7 (1963) 151–189 (= HACKER 1978 437–475), vor allem p 170 (= 456) und 188 (= 474)

und Wiederverkörperung beschreiben und dabei deutlich an die „Wasserlehre" (und in diesem Falle kann man wohl tatsächlich von einem Kreislauf des Wassers sprechen) anknüpfen, ist in der JB-Fassung nur von einer Rückkehr des Verstorbenen in Richtung auf diese Welt die Rede, nicht von Wiederverkörperung, und auch kein Anklang an die „Wasserlehre". Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß die *pañcāgnividyā* im JB im Abschnitt über das Agnihotra steht, in den Upaniṣaden hingegen ein solcher Bezug nicht erkennbar ist[8].

Einen detaillierten Vergleich der verschiedenen Versionen der *pañcāgnividyā* hat m.W. zuletzt BODEWITZ in der bereits erwähnten Studie (1973: 110ff.) vorgenommen. Er verweist auf frühere einschlägige Arbeiten von OERTEL (1926: 134ff.) und DEUSSEN (1897: 138). BODEWITZ bietet (p. 110f.) in Tabellenform (aufgebaut nach den Aspekten der fünf Opferfeuer) eine Übersicht über die sachlich relevanten Textvarianten der vier Versionen (BĀU[M], ChU und JB); Ausdrucksvarianten werden nur durch ≠ bzw. ≠ ≠ angedeutet. Es folgt eine kritische Beurteilung der Varianten und Hinweise auf die Motive von Textänderungen. BODEWITZ gibt allerdings nur beiläufig explizite Hinweise auf die textgeschichtlichen Verhältnisse, die sich aus den Varianten ableiten lassen. Im Falle der ersten Opfergabe hält er (p. 113) – in Anbetracht des auch in der ChU (V 9,1) vorhandenen Schlußsatzes und der entsprechenden Frage im Fragenkatalog von ChU (V 3,3) und BĀU (VI 2,2) ganz zweifellos zurecht – die Lesart des JB (*amṛtam apo*) für ursprünglicher als die der upaniṣadischen Versionen (*śraddhā́m*), für die er allerdings an späterer Stelle (p. 117n. 3) eine – offenbar von JB verschiedene – Quelle mit einer Lesung *śraddhām apo* in Erwägung zieht. Dies entspricht seiner (allerdings möglicherweise auf den weiteren Kontext zu beziehenden) Bemerkung (p. 113), daß JB nicht die direkte, einzige Quelle der upaniṣadischen Versionen sein müsse. Er stellt ferner fest (p. 111), daß ChU (obwohl wie JB einer Sāmaveda-Schule zugeordnet) weitgehend nicht mit JB, sondern mit BĀU(M), also den Vājasaneyins, konform geht, mit Ausnahme von zwei Fällen[9], bei denen er (sekundäre) Entlehnung von JB annimmt (p. 112). Die Abweichungen von BĀU gegenüber BĀUM wertet er (m.E. zurecht) allesamt als nachträgliche Änderungen (ib.).

Im Rahmen einer Untersuchung der textgeschichtlichen Verhältnisse der mit der *pañcāgnividyā* verbundenen Darstellung der 2-Wege-Lehre in ChU (V 10) und BĀU (VI 2,15–16) sah ich mich gezwungen,

---

[8] Nach ŌTOMO (1989: 91) ist ein solcher Bezug aber vorauszusetzen.

[9] Bezeichnung des 3. Opferfeuers als *pṛthivī* (ChU V 6,1) gegen BĀU (VI 2,11 = BĀUM VI 1,14) *ayám ... lokó*, und als Brennstoff des 4. Opferfeuers *vāk* (ChU V 7,1) statt BĀU (12=15) *vyā́ttam*.

mir auch hinsichtlich der in dem *pañcāgnividyā*-Abschnitt obwaltenden Verhältnisse ein möglichst prazises Urteil zu bilden. Dabei spielte weniger die Frage des Verhältnisses der Kāṇva- zur Mādhyandina-Rezension eine Rolle, da die Abweichungen zwischen diesen beiden im Falle von BĀU VI 2 wesentlich geringer sind als etwa in IV 3 und 4. Das eigentliche Problem war vielmehr die kontroverse[10] Beziehung zwischen BĀU und ChU. Wahrend ich in den anderen Abschnitten den (bei anderer Gelegenheit zu untermauernden) Eindruck gewonnen habe, daß uberwiegend – aber keineswegs ausschließlich – ChU den ursprunglicheren Text bietet, schien dies in dem *pañcāgnividyā*-Abschnitt fraglich; jedenfalls dann, wenn man (provisorisch, und durchaus zugestehend, daß der Beweis hierfur noch zu erbringen ist) davon ausgeht, daß die upaniṣadischen Versionen auf die des Jaiminīya-brāhmaṇa zurückgehen, und wenn man die Anzahl derjenigen Stellen in ChU und BĀU, an denen jeweils nur eine der beiden gegen die andere mit JB ubereinstimmt, vergleicht.[11] Es stellt sich dann namlich heraus, daß solche Übereinstimmungen in BĀU keineswegs seltener sind als in ChU.

In ChU kommen nämlich nur zwei solche Fälle vor (sc. die bereits von BODEWITZ herausgestellten; beide sind von inhaltlicher Relevanz). Hinzuzuzählen ware allerdings noch das Schlußwort zum 5. Opferfeuer, das feststellt, daß in der funften Opferung die Wasser solche werden, die menschliche Sprache sprechen. Dieses Schlußwort fehlt in BĀU. Es ist allerdings selbst in diesem Fall einschrankend zu bemerken, daß der Wortlaut in ChU mit dem des JB nur partiell ubereinstimmt[12], und daß in der diesem Schlußwort entsprechenden Frage in der Einleitung, die sich nicht nur in ChU, sondern auch in BĀU findet, BĀU (VI 2,2 = BĀUM VI 1,3) gegen ChU mit JB °*vāco* ... *vádanti* liest.

Abgesehen von dem gerade aufgezeigten Fall großerer Ausdrucksnähe zu JB hat BĀU an vier Stellen der eigentlichen *pañcāgnividyā* gegen ChU Übereinstimmungen mit JB aufzuweisen (wobei eine dieser Übereinstimmungen zweimal auftritt). Bei zweien dieser Übereinstimmungen handelt es sich nur um Ausdrucksvarianten: *abhrāni* in JB

[10] Vgl. z.B die Angaben bei SPROCKHOFF 1981: 51 mit n. 86, ferner KLAUS 1986: 108–112 und RENATE SÖHNEN, Die Einleitungsgeschichte der Belehrung des Uddālaka Āruni. Ein Vergleich der drei Fassungen KausU 1 1, ChU 5 3 und BrU 6.2 1–8 StII 7 (1981) 177–213, bes. p. 200, 202, 207 und 209f

[11] Falle, in denen nur eine der beiden BĀU-Rezensionen (ubrigens in dem *pañcāgnividyā*-Abschnitt stets die der Kānvas) von JB abweicht, wahrend die andere wie ChU mit JB ubereinstimmt, bleiben unberucksichtigt Falle hingegen (*de facto* nur einer), an denen nur eine der BĀU-Rezensionen gegen ChU mit JB übereinstimmt, sind einbegriffen.

[12] Kurzungen, *āhutau* (ChU V 9,1) statt JB *visrṣṭyām* und *purusavacaso bhavanti* statt JB *purusavāco vadanti*

und BĀU gegen ChU *abhram* und zweimal *vŕṣṭi-* in JB und BĀU gegen ChU *varṣa-*. Der dritte Fall (*púruṣas* in JB und BĀU gegen ChU *garbhas*) ist schon gravierender, und der vierte Fall (*vāyús* als Rauch des 3. Opferfeuers in JB und BĀUM[13] gegen *ākāśas* in ChU) stellt einen handfesten sachlichen Unterschied dar. Hinzu kommt noch außerhalb der eigentlichen *pañcāgnividyā* die der Ausgestaltung der funf symbolischen Opferfeuer analoge Darstellung des Leichenfeuers in BĀU VI 2,14, die dem entsprechenden Abschnitt des JB nicht nur in ihrer Gesamtstruktur, sondern auch in den meisten – obzwar nicht allen – Einzelheiten entspricht, in ChU aber vollig fehlt.

Aus diesem Befund ergibt sich, daß weder die ChU-Version von der BĀU-Version abgeleitet werden kann noch die BĀU-Version von der ChU-Version, es sei denn, man nimmt an, die abgeleitete Version sei von JB (oder einer in den betreffenden Punkten mit JB ubereinstimmenden, uns unbekannten Quelle) beeinflußt. Bleiben wir bei der provisorischen Annahme, daß die upaniṣadischen Versionen auf JB zuruckgehen, so ware eine Beeinflussung der abgeleiteten Version durch JB ein erneuter Ruckbezug auf die Ausgangsquelle. Im Falle von BĀU VI 2,14 wäre dies vielleicht erwägenswert. Ansonsten aber mußte man sich doch fragen, wieso ein solcher Ruckbezug nur in einigen wenigen Fallen zur Annahme der JB-Lesungen geführt hat, in den meisten hingegen nicht. Dieser Frage ließe sich entgehen, wenn man den Einfluß einer nicht erhaltenen, nur in jenen wenigen Fallen gegen die andere Upanisad-Version mit JB ubereinstimmenden Fassung annahme. Es liegt aber angesichts der zahlreichen charakteristischen Gemeinsamkeiten der upaniṣadischen Versionen dann doch viel naher, in dieser Fassung den Ausgangspunkt fur b e i d e Upaniṣad-Fassungen zu sehen, also eine der ChU- und der BĀU-Version zugrundeliegende Version, die so beschaffen gewesen ware, daß sie uberall dort, wo die upanisadischen Versionen gegen die des JB zusammengehen, den upaniṣadischen Wortlaut, an den Stellen hingegen, wo eine Upaniṣad gegen die andere die gleiche Lesung wie JB bietet, ebenfalls den mit JB konformen Wortlaut enthalten hatte. Diese hypothetische Fassung bezeichne ich im folgenden mit *U.

Das Problem ist nun das Verhaltnis von *U zu der JB-Version. Die Ahnlichkeit der upaniṣadischen Fassungen und der des JB ist zu groß, als daß man auf eine genetische Beziehung verzichten konnte. Die Frage ist nur, ob man angesichts der ja nicht unerheblichen Divergenzen beide von einer alteren, uns nicht erhaltenen Fassung ableiten muß, oder ob trotz der genannten Divergenzen eine Ableitung von *U

---

13 Die Kānva-Rezension hat (auch nach Bodewitz 1973 112 sekundares) *agnis-*, wozu weiter unten p 54

Es läßt sich nun zeigen, daß sich alle oder doch fast alle wesentlichen Abweichungen der den upaniṣadischen Versionen der *pañcāgnividyā*[23] zugrundeliegenden Fassung (also *U) gegenuber der des JB erklaren lassen, wenn man davon ausgeht, daß *U die JB-Version unter dem Einfluß der soeben skizzierten (allerdings der Reihenfolge des JB angepaßten) Opferfeuer von ŚB XI 6,2 umgestaltet hat. Dabei haben durch ernste sachliche Divergenzen motivierte Anderungen gewissermaßen nach dem Billardprinzip weitere Anderungen ausgelöst[24].

In der *pañcāgnividyā* des JB ist das **erste** (und kosmologisch hochste) Opferfeuer die Sonne mit der Nacht als *samidh-*[25]; als Flamme, Rauch, Funken und [gluhende] Kohlen dieses Opferfeuers fungieren respektive Tag, Sonnenstrahlen, Sterne und (Leucht-)Mond (*candramās*). In *U hingegen ist das Opferfeuer ‚jene Welt' (*asau lokas*) mit der Sonne als *samidh-*; die ubrigen Elemente sind die gleichen[26].
Das **zweite** Opferfeuer ist im JB der Donner (*stanayitnus*) mit dem Himmel (*dyaus*) als *samidh-* und Blitz, Wolken, Hagelkörnern und Blitzspitze (*aśanis*) als Flamme etc. In *U findet sich statt des Donners Parjanya und statt des Himmels als *samidh-* in ChU der Wind, in BĀU das Jahr.
Als **drittes** Opferfeuer fungiert in JB die Erde mit dem Zwischenreich (*antarikṣam*) als *samidh-* sowie Feuer, Wind, Licht- bzw. Dunstteilchen (*marīcayas*) und Himmelsrichtungen als Flamme, Rauch, Funken und Kohlen Hier weichen die upaniṣadischen Versionen besonders stark ab, auch voneinander. Beide haben als Flamme statt des Feuers die Nacht (!) und als Funken statt der Sonnenstäubchen die Zwischenrichtungen[27] ChU V 6,1 hat als Opferfeuer wie JB die Erde, als *samidh-*

die (von BODEWITZ als eine Deutungsmöglichkeit erwogene) Idee der Wiedergeburt des Vaters im Sohne hier tatsachlich (durch den Ausdruck *pratyutthāyin-*!) impliziert ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

[23] Das 6. Opferfeuer, die Leichenverbrennung, bleibt außer Betracht, da es keine Parallele in ŚB XI 6,2 hat

[24] Der Nachvollzug der folgenden Darlegungen wird, so hoffe ich, durch die umseitige Tabelle etwas erleichtert.

[25] Nach BODEWITZ (1973: 112) ist *samidh-* hier nicht (wie offenbar in den upanisadischen Versionen und ŚB XI 6,2) „that special part of the fire on which the oblation is poured", sondern „the wood which keeps the fire burning" So auch beim zweiten und dritten Opferfeuer, wo mir dies allerdings schwerer nachvollziehbar erscheint.

[26] Zur (sekundaren) Ersetzung von Mond und Sternen durch die Himmelsrichtungen und Zwischenrichtungen in BĀU s. n. 27 Die Himmelsrichtungen (*diśas*) gehoren prinzipiell allen drei Weltspharen an (KLAUS 1986. 48f.), also auch der hochsten.

[27] BĀU VI 2,11 hat statt der Richtungen und Zwischenrichtungen Mond und Sterne.

		Opferfeuer	*samidh-*	*jyotis/arcis**	*dhūma-**	*visphulingās***	*angārās***	Opfergabe	Resultat
1	JB	ya esa tapati	rātri-	ahar	raśmayas	naksatrāni	candramās	amrtam āpas	somo r
	ChU	*asau lokas*	*āditya-*	*ahar*	*raśmayas*	*naksatrāni*	*candramās*	*śraddhā*	*somo r*
	BĀUM	**asáu lokás**	**ādityá-**	**áhar**	**raśmáyas**	**nákṣatrāṇi**	**candrámās**	**śraddhā́**	**sómo r.**
	BĀUK	asau lokas	āditya-	ahar	raśmayas	avāntaradiśas	diśas	śraddhā	somo r
	ŚB***	**(a/b) dív-**	**ādityá-**					**candrámās**	
2	JB	stanayitnu-	div-	vidyut	abhrāni	hlād<u>nayas	aśani-	somo rājā	vrsti-
	ChU	*parjanya-*	*vāyu-*	*vidyut*	*abhra-*	*hrādunayas*	*aśani-*	*somo rājā*	*varsa-*
	BĀUM	**parjánya-**	**saṃvatsará-**	**vidyút**	**abhrā́ṇi**	**hrādúnayas**	**aśáni-**	**sóma-**	**vṛ́ṣṭi-**
	BĀUK	parjanya-	samvatsara-	vidyut	abhrāni	hrādunayas	aśani-	somo rājā	vṛsti-
	ŚB***	**(a/b) antárikṣa-**	**vāyú-**					**márīcayas**	
3	JB	pṛthivī	antariksa-	agni-	vāyu-	marīcayas	diśas	vrsti-	anna-
	ChU	*prthivī*	*saṃvatsara-*	*rātri-*	*ākāśa-*	*avāntaradiśas*	*diśas*	*varsa-*	*anna-*
	BĀUM	**ayáṃ lokás**	**pṛthivī́**	**rā́tri-**	**vāyú-**	**avāntaradíśas**	**díśas**	**vṛ́ṣṭi-**	**ánna-**
	BĀUK	ayaṃ lokas	prthivī	rātri-	agni-	naksatrāṇi	candramās	vrsti-	anna-
	ŚB***	**(a/b) iyám**	**agní-**					**óṣadhayas**	
4	JB	purusa-	vāc-	caksus	prāna-	manas	śrotram	anna-	retas
	ChU	*purusa-*	*vāc-*	*jihvā*	*prāna-*	*śrotram*	*caksus*	*anna-*	*retas*
	BĀUM	**púruṣa-**	**vyā́tta-**	**vā́k**	**prāṇá-**	**śrótram**	**cákṣus**	**ánna-**	**rétas**
	BĀUK	purusa-	vyātta-	vāk	prāna-	śrotram	caksus	anna-	retas
	ŚB***	**(a) púruṣa-**	**jihvā́-**					**ánna-**	
		(b) múkha-							
5	JB	strī	upastham	-yoni-	isyā	abhinandas	samsparśas	retas	purusa-
	ChU	*yoṣā*	*upasthas*	*yoni-*	*yad upamantrayate*	*abhinandās*	*yad antah karoti*	*retas*	*garbha-*
	BĀUM	**yóṣā**	**upásthas**	**yóni-**	**lomā́ni**	**abhinándās**	**yád antáḥ karóti**	**rétas**	**púruṣa-**
	BĀUK	yósā	upasthas	yoni-	lomāni	abhinandās	yad antah karoti	retas	purusa-
	ŚB***	**(a) strī́**	**dhā́rakā**					**rétas**	**putrá-**
		(b) upástha-							

* Reihenfolge in ChU/BĀU umgekehrt
** Reihenfolge in ChU/BĀU umgekehrt
*** Reihenfolge 2-1-3-4-5 – erreichter Bereich (a) und Opferfeuer (b) unterschieden – *jyotis* etc bis *angārās* fehlen – Resultat nur bei 5

hingegen statt des Zwischenreiches das Jahr und als Rauch statt des Windes den Raum (*ākāśas*). BĀU hingegen hat ‚diese Welt' (*ayáṃ lokás*) als Opferfeuer und die Erde als *samídh-*, als Rauch hingegen ın BĀUM VI 1,17 wie JB den Wind, in der Kāṇva-Rezension jedoch – etwas überraschend – das Feuer (BĀU VI 2,11).

Geht man nun davon aus, daß *U die JB-Fassung (oder eine dieser zumindest in den entscheidenden Punkten entsprechende Version) im Sinne von ŚB XI 6,2 uberarbeitet hat, so lassen sich nahezu alle Abweichungen als motivierte Anderungen plausibel machen.
Um mit dem **ersten** Opferfeuer zu beginnen: In ŚB XI 6,2 entspricht diesem der Himmel (*dív-*), und die Sonne ist sein Feuerholz (7). Genau dasselbe ist auch in *U der Fall, wenn man in Rechnung stellt, daß der Ausdruck ‚jene Welt' (*asau lokas*) nur eine Ausdrucksvariante von *dıv-* ist[28]. Diese Anderung erzwingt nun aber eine weitere. Der Hımmel (*div-*) ist ja in der JB-Fassung das Feuerholz des **zweiten** Opferfeuers. Nachdem *U ihn zum **ersten** Opferfeuer gemacht hat, muß es ihn konsequenterweise an der alten Stelle eliminieren. Dies umso mehr, als auch in ŚB XI 6,2 als Feuerholz des (nach JB-Zahlung) zweiten Opferfeuers nicht der Himmel, sondern der Wind fungiert. Es liegt nahe, daß eben dieser nun auch in *U diese Funktion ubernommen hat. So tatsachlich die ChU-Version (V 5,1), die eben deshalb hier (gegen BODEWITZ 1973: 112) als das (für *U) Ursprüngliche bewahrend zu bewerten ist, wahrend BĀU mit *saṃvatsará-* geneuert haben muß; auf das Motıv fur diese Neuerung komme ich noch zuruck.
In ŚB XI 6,2 entspricht dem **zweiten** Opferfeuer des JB das Zwischenreich (*antárikṣam* [6]). *U hat dies nicht ubernommen, sondern den ‚Donner' von JB durch Parjanya ersetzt, was von BODEWITZ (1973. 110) als Ausdrucksvariante gewertet wird. Es durfte aber sicher sein, daß *U Parjanya als Reprasentanten des Zwischenreiches - u zw. unter dem fur dıe *pañcāgnividyā* relevanten Aspekt des Monsumgewitters – verstanden hat Das zeigt nicht nur die Übernahme des Windes als Feuerholz aus ŚB XI 6,2,6, sondern auch die Tatsache, daß in den upaniṣadischen Versionen, also wohl bereits in *U, das Zwischenreich aus seiner ihm in JB zugeschriebenen Rolle als Feuerholz der Erde, also des **dritten** Opferfeuers, verdrängt worden ist. Auch hier durfte ChU (V 6,1), wo die Erde als Opferfeuer beibehalten ıst, mit der Ersetzung des Zwischenreiches als Feuerholz durch das Jahr einen ursprunglicheren Zustand des Textes bewahrt haben als die BĀU mit ihrem weitergehenden Eingriff (‚diese Welt' als Opferfeuer mit der Erde als Feuerholz). Dieser Eingriff kann nämlich nicht als von ŚB

---

28 Vgl KLAUS 1986. 24f.

XI 6,2 ausgelost erklart werden, da dort ebenfalls die Erde (*imám* [8]) das dritte Opferfeuer selbst ist, und nicht dessen Feuerholz. Es ist offenkundig, daß BĀU eine Anderung in Analogie zum ersten Opferfeuer (‚jene Welt' als Opferfeuer, Sonne als Feuerholz) vorgenommen hat[29].
Bemerkenswert ist, daß in keiner der upaniṣadischen Versionen im Sinne von ŚB XI 6,2,8 das Feuer als Feuerholz des **dritten** Opferfeuers erscheint. Das Feuer als Brennstoff: das war ihnen wohl doch zuviel.[30] Ich halte es aber nicht fur unwahrscheinlich, daß ursprunglich in *U doch eben diese Einsetzung vorgenommen worden war. Das würde namlich erklären, warum das Feuer als Flamme des dritten Opferfeuers in *U durch die in dieser Funktion nicht gerade passend wirkende Nacht ersetzt worden ist. Denn wenn das Feuer wegen ŚB als Feuerholz des dritten Opferfeuers eintrat, mußte es seinen Platz als Flamme eben dieses Opferfeuers raumen, der somit frei und der Nacht uberlassen wurde, die ja als Feuerholz des ersten Opferfeuers ausgeschieden (und deshalb nach Moglichkeit irgendwo anders unterzubringen) war und uberdies nicht selten mit dem Feuer assoziiert wird[31].
Es erscheint somit die Annahme nicht unbegrundet, daß das Zwischenreich als Feuerholz des **dritten** Opferfeuers in *U zunächst im Sinne von ŚB XI 6,2,8 durch das Feuer ersetzt wurde, dies dann aber spater als unpassend empfunden und das Feuer seinerseits durch das Jahr, mit dem es manchmal gleichgesetzt wird[32], ersetzt wurde. In BĀU wurde dann durch eine weitere Textumgestaltung (s.o.) das Jahr seinerseits von der Erde aus dieser Position verdrangt und anstelle des Windes zum Feuerholz des **zweiten** Opferfeuers gemacht. Dies wiederum konnte geradezu ein zusatzliches Motiv fur die in BĀU vorgenommene Umgestaltung des dritten Opferfeuers gewesen sein. Denn dadurch, daß der Himmel, der in JB als Feuerholz des zweiten Opferfeuers auftritt, in *U im Sinne von ŚB XI 6,2,6 durch den Wind ersetzt worden war, war ein neues Problem entstanden, da in der JB-Fassung der Wind bereits als Rauch des dritten Opferfeuers fungierte. Nimmt man an, daß dieses doppelte Auftreten des Windes in *U zunachst unbemerkt blieb, so lassen sich die Divergenzen von ChU und BĀU an

---

29 Zum Unterschied dieser Konzeption (und der von ŚB) von der des JB vgl BODEWITZ 1973 111f

30 Die Gleichsetzung von Feuer (*agni-*) und *samídh-* in ŚB (und *U?) ware allerdings gar nicht so absurd, wenn man mit BODEWITZ (1973 112) davon ausgeht, daß *samidh-* hier „that special part of the fire on which the oblation is poured" bedeutet (also im vorliegenden Falle konkret vielleicht das Herdfeuer, auf dem die Pflanzen [= Opfergabe!] zu Nahrung gekocht werden?).

31 Vgl z.B BĀU IV 3,4 oder – im Agnihotra-Kontext – BODEWITZ 1976. 145f

32 Vgl z.B KRICK 1982 537

den betreffenden Stellen als voneinander unabhangige Versuche einer Eliminierung dieses Doppelvorkommens erklaren: ChU hat den Wind (im Sinne der Übernahme aus ŚB) als Feuerholz des zweiten Opferfeuers beibehalten und als Rauch des dritten Opferfeuers statt seiner den *ākāśa-* eingesetzt; BĀU hingegen hat den Wind in letzterer Funktion beibehalten und ihn – im Zusammenhang mit der erwahnten Umgestaltung des dritten Opferfeuers und seines Feuerholzes – in seiner Stellung als Feuerholz des zweiten Opferfeuers durch das Jahr ersetzt.

Relativ einfach zu erklaren ist die Ersetzung der Licht- bzw. Dunstteilchen (*marīcayas*) als Funken des **dritten** Opferfeuers von JB durch die Zwischenrichtungen (*avāntaradiśas*) in *U. Sie ist dadurch veranlaßt, daß die *márīcis* in ŚB XI 6,2,6 die Opfergabe fur das (nach JB-Zählung) **zweite** Opferfeuer sind und deshalb auf der Ebene des dritten Opferfeuers ausgeschieden werden mußten. Die Wahl der Zwischenrichtungen ergab sich durch die (in *U unmittelbar vorhergehenden) Himmelsrichtungen (*diśas*) als den Kohlen dieses Opferfeuers.

Das Motiv für den Austausch der Funken und Kohlen des **ersten** und des **dritten** Opferfeuers in der Kāṇva-Rezension von BĀU durfte mit BODEWITZ (1973. 112) durch die Verschiebung der naturgemaß mit Mond und Sternen assoziierten Nacht von der Ebene des ersten Opferfeuers auf die des dritten ausgelost worden sein. Auch die Ersetzung des Windes als Rauch des dritten Opferfeuers durch das Feuer in Kāṇva ist angesichts der bereits erwahnten Verbindung des Feuers mit der Nacht wohl auf diese Weise erklarbar

Auch die Abweichungen der upaniṣadischen Versionen von JB im Falle des **vierten** Opferfeuers, des Mannes, lassen sich als unter dem Einfluß von ŚB XI 6,2 zustandegekommen erklaren. In JB fungieren als Feuerholz etc. dieses Opferfeuers die Lebenskrafte bzw. Sinnesvermogen: Rede (*vāk*) = Feuerholz, Auge (*cakṣus*) = Flamme, Atem (*prānas*) = Rauch, Denken (*manas*) = Funken und Gehor (*śrotram*) = Kohlen. Die upaniṣadischen Versionen haben ‚Auge' als (gluhende!) Kohlen und ‚Gehör' als Funken. Als Feuerholz hat nur ChU die Rede (*vāk* [V 7,1]), BĀU hingegen den geöffneten Mund (*vyā́ttam*). Die Rede (*vā́k*) erscheint hier (BĀU VI 2,12 = BĀUM VI 1,15) vielmehr als die Flamme, während in ChU die Zunge (*jihvā*) die Flamme ist

Letzteres zeigt nun deutlich den Einfluß von ŚB XI 6,2, wo die Zunge ebenfalls auftritt, wenngleich als Feuerholz (9). Das Problem ist, daß, wie schon BODEWITZ (1973. 111) herausgestellt hat, in ŚB beim **vierten** (und funften) Opferfeuer im Gegensatz zu den drei ersten der Bereich, in den die Opfergaben eintreten, von dem Opferfeuer selbst unterschieden wird. Somit ergibt sich hier eine Folge von drei Aspekten (Bereich – Opferfeuer – Feuerholz), deren erster in der *pañcāgnividyā* des JB und der Upaniṣaden formal keine Entsprechung hat, inhaltlich

aber mit dem dort an erster Stelle stehenden (eben dem Opferfeuer) übereinstimmt. Diese inhaltliche Übereinstimmung wird verständlicherweise in *U zum Ausgangspunkt gemacht. Dadurch geraten die folgenden Aspekte (da keiner ausgeschieden wird), gewissermaßen in die falsche Rubrik, d. h. das, was in ŚB Opferfeuer ist, wird in *U zum Feuerholz, das Feuerholz von ŚB seinerseits zum nächstfolgenden Aspekt. Im Falle des vierten Feuers würde man demnach erwarten, daß im Sinne von ŚB XI 6,2,9 als Feuerholz der Mund erscheint und anschließend die Zunge. Ersteres ist in der Tat, wie schon gesagt, in BĀU der Fall, letzteres in ChU, nur daß die Zunge nicht im Sinne der upaniṣadischen Reihenfolge (Rauch – Flamme) als der Rauch, sondern im Sinne der Reihenfolge des JB (Flamme – Rauch) als die Flamme des vierten Opferfeuers erscheint. Dies läßt sich jedoch auch damit erklären, daß eine Zuordnung Zunge – Flamme sachlich viel einleuchtender ist als Zunge – Rauch.[33] Als Feuerholz hat ChU allerdings nicht den nach der ŚB-Reihenfolge zu erwartenden Mund (*mukha-*), sondern *vāc-*, wie JB. Es ist aber möglich, daß Bodewitz (1973: 112) recht hat, wenn er erwägt, daß in ChU *vāc-* nicht so sehr als ‚Rede', sondern vielmehr als die entsprechende Körperöffnung, also der Mund, zu verstehen ist und in eben diesem Sinne von *U beibehalten wurde. BĀU hätte dann – sekundär – lediglich diese Bedeutung deutlicher zum Ausdruck gebracht, andererseits aber auch die Rede (*vā́c-*) nicht aufgeben wollen und sie deshalb – wiederum sekundär – an die Stelle der Zunge gesetzt.

Die übrigen Änderungen in *U ergeben sich als Folge der Verdrängung des Auges (als Flamme des **vierten** Opferfeuers) durch die Zunge. Da *U offenbar auf das Auge nicht verzichten wollte, wurde es mit den – zu ihm am besten passenden – (glühenden) Kohlen gleichgesetzt. Es verdrängte auf diese Weise seinerseits das Gehör, das sozusagen eine Stelle weiter nach hinten wanderte und nun wiederum das Denken (*manas-*) verdrängte, das seinerseits (vielleicht auch als das am wenigsten körperliche Vermögen) ganz ausgeschieden wurde.

Im Falle des **fünften** Opferfeuers beschränken sich die Divergenzen zwischen JB und *U weitgehend auf Ausdrucksvarianten. Für *yoṣā* statt *striyas* (vgl. ŚB XI 6,2,10 *stríyam*) sehe ich kein Motiv, während *yád antáḥ karóti* für *saṁsparśas* eine Verdeutlichung sein dürfte, ebenso ChU *yad upamantrayate* in ChU (V 8,1) statt des seltenen *iṣyā* in JB. Die (Scham-)Haare als Rauch des fünften Opferfeuers in BĀU (VI 2,13 = BĀUM VI 1,16) hingegen wirken demgegenüber wie ein sekundärer

[33] Allerdings ist auch im Falle des fünften Opferfeuers die in ŚB XI 6,2,10 als Feuerholz fungierende Gebärmutter (allerdings *dhā́rakā-* in ŚB, dagegen *yoni-* in *U = JB) in *U die Flamme, nicht der Rauch. In diesem Falle war die Einordnung aber durch die Ausgangsfassung (= JB) vorgegeben.

Versuch, etwas dem Rauch konkreter Vergleichbares zu finden. Eine sekundare Verdeutlichung ist gewiß auch *garbhas* in ChU (V 9,1) statt *púruṣas* in BĀU = JB als Ergebnis des fünften Opferfeuers.

Die vorangehenden Darlegungen durften zur Genuge gezeigt haben, daß sich der bei weitem größte Teil insbesondere der sachlich relevanten Divergenzen zwischen der *pañcāgnividyā* des JB und den upaniṣadischen Fassungen als Resultat einer bewußten Umarbeitung der JB-Fassung (oder einer dieser sehr ahnlichen) im Sinne von ŚB XI 6,2 erklären läßt Eine erschöpfende Untersuchung der Hintergründe dieser Umarbeitung muß einem besseren Kenner der vedischen Tradition uberlassen bleiben. Deutlich ist jedoch, daß mit der Umarbeitung der drei ersten Opferfeuer (zumindest auch) eine grundlegende Veranderung der implizierten Kosmologie verbunden ist.
Die *pañcāgnividyā* des JB setzt nämlich ein Weltbild voraus, in dem die hochste Schicht die Sonne mit Tag und Nacht, Mond und Sternen ist, also die Sphäre der Gestirne, in oder – in Analogie zu den folgenden Opfergaben, die ja aus der jeweils hoheren Sphare stammen – vielleicht auch oberhalb welcher sich auch die himmlischen Wasser befinden. Darunter befindet sich der Himmel (*div-*) mit Donner, Blitz, Wolken und Hagel (also der Regenhimmel). Dieser Himmel, der die aus der hoheren Sphare in Gestalt von Soma empfangene lebenspendende Feuchtigkeit in Form von Regen nach unten weitergibt, ist nicht identisch mit dem Zwischenreich (*antarikṣa-*); dieses wird vielmehr, zusammen mit den Licht- bzw. Dunstteilchen (*marīcayas*) und dem Wind, mit der Erde (und dem ihr zugeordneten Feuer) zur untersten Schicht zusammengefaßt ist.
Das ist, soweit ich der Darstellung der spatvedischen Kosmologie bei KLAUS (1986) entnehmen kann, ungewöhnlich.[34] Das ubliche Weltbild ist eine Dreiteilung, in der der Himmel (*dív-*) mit Sonne, Mond und Gestirnen die hochste Schicht bildet, das Zwischenreich (*antárikṣa-*) mit Licht- bzw. Dunstteilchen und Wind die mittlere Schicht und die Erde mit dem Feuer sowie den Pflanzen die untere Schicht Es ist genau diese ubliche Kosmologie, die ŚB XI 6,2 zugrundelegt, und die von *U vorgenommene Umarbeitung der *pañcāgnividyā* des JB im Sinne von ŚB XI 6,2 besteht vor allem in einer Umgestaltung der ungewöhnlichen Kosmologie der ersteren in die ubliche.

Eine bemerkenswerte Divergenz zwischen der JB-Fassung der *pañcāgnividyā* und den upaniṣadischen Versionen ist im vorigen allerdings unerklärt geblieben: die Tatsache, daß in JB als erste Opfergabe die

[34] Die Frage nach der Herkunft der Kosmologie von JB I 45 bzw. nach dem Motiv dafur, daß hier von der ublichen Kosmologie abgewichen wird, muß ich offenlassen.

(himmlischen) Wasser als Lebenskraft (*amṛtam āpas*) fungieren, in beiden upanisadischen Fassungen (und somit wohl in *U) hingegen die *śraddhā*-. SCHNEIDER (1961: 5–7) meint, die *śraddhā*- sei in der Reihe der Opfergaben den nachfolgenden, der „Wasserlehre" angehorenden Begriffen ubergeordnet worden, um (im Sinne der die „Wasserlehre" in Opfersymbolik kleidenden *pañcāgnividyā*) „an die erste Stelle etwas zu setzen, mit dem man die Verbindung zum Opfer herstellen konnte", und daß man dabei nicht gemerkt habe, wie wenig die *śraddhā*- zu den folgenden Begriffen paßt. BODEWITZ (1973: 117n. 3) weist jedoch darauf hin, daß *śraddhā*- häufig mit dem Wasser assoziiert wird, desgleichen mit *satya*-, das seinerseits ebenfalls mit dem Wasser (bzw den himmlischen Wassern) identifiziert wird. Außerdem ist SCHNEIDER entgegenzuhalten, daß die JB-Fassung der *pañcāgnividyā* (die er nicht berucksichtigt) zwar die ganze Opfersymbolik bereits enthält, die Reihe der Opfergaben aber, wie gesagt, mit den (himmlischen) Wassern beginnen laßt und keinen Anlaß zu deren Ersetzung durch *śraddhā*- gesehen hat.

Nun konnte man einwenden, daß dies dann eben in einem zweiten Schritt der ritualistischen Vereinnahmung der „Wasserlehre" geschehen sein könnte. Demgegenüber legen die Ergebnisse der vorangehenden Untersuchung nahe zu prufen, ob die Ersetzung von *amṛtam apas* durch *śraddhām* nicht (zumindest auch) durch ŚB XI 6,2 veranlaßt sein konnte. In der Tat stimmen ja auch die Opfergaben von ŚB XI 6,2 nur teilweise zu denen der *pañcāgnividyā* des JB. Statt der Sequenz (himmlische) Wasser – Konig Soma – Regen haben wir in ŚB XI 6,2 die Folge Mond – Pflanzen. Die Pflanzen sind offenbar die Reprasentanten der lebenspendenden Feuchtigkeit auf der (in ŚB XI 6,2, wie gesagt, vom Zwischenreich klar getrennten) Erde, wahrend der Regen als dem Zwischenreich zuzuordnendes Bindeglied ungenannt bleibt, weil das Zwischenreich in ŚB XI 6,2 zwar im Rahmen des Aufstiegs der Opfergusse (= Feuchtigkeit) vorkommt – und dabei die Feuchtigkeit nicht als Regen, sondern als Licht-Dunst-Teilchen in Erscheinung tritt –, im Rahmen ihres Herabstiegs hingegen uberschlagen wird. Der Mond wiederum entspricht offensichtlich dem Konig Soma, mit dem er schon in den Saṃhitās des Yajurveda gelegentlich gleichgesetzt wird[35]. Das aber bedeutet, daß in ŚB XI 6,2 die Opfergabe der hochsten Ebene, des (Gestirne-)Himmels, im Gegensatz zu JB nicht die (himmlischen) Wasser sind, sondern der Mond, der der Opfergabe des zweiten Opferfeuers in JB entspricht. Die Opfergabe ‚Mond' hat aber dennoch auch in ŚB XI 6,2 durchaus einen Ursprung. Nur kommt sie nicht von oben, sondern von unten; denn sie ist die himmlische Gestalt der von

[35] Vgl. KLAUS 1986 148ff Siehe auch oben n. 3.

der Erde (uber den Zwischenbereich) aufgestiegenen beiden Opfergüsse des Agnihotra. Damit würde nun aber auch die Ersetzung der (himmlischen) Wasser durch die *śraddhā-* in *U eine plausible Erklarung finden: am Anfang stehen wie in ŚB XI 6,2 nicht mehr die himmlischen Wasser (fur die vielleicht in der Kosmologie von *U – und ŚB XI 6,2? – kein Platz mehr war), sondern die *śraddhā-*, mit der der Opferer das Agnihotra bzw. – generalisiert – das Ritual uberhaupt durchfuhrt. Der Weg des lebenspendenden Wassers nimmt also seinen Ausgang im Ritual hier auf Erden, von wo es zum Mond aufsteigt, um anschließend wieder auf die Erde zuruckzukehren[36].

Es ist deutlich, daß mit dieser Umgestaltung die *pañcāgnividyā* eine Form angenommen hat, die dem „Kreislauf des Wassers", wie er im Vaterweg der im folgenden Textstuck von ChU und BĀU vorgetragenen Zwei-Wege-Lehre gelehrt wird, erheblich naher steht als die *pañcāgnividyā* des JB. Auch in der Zwei-Wege-Lehre nimmt ja der Herabstieg des Lebenstragers Wasser seinen Ausgang vom Mond, nur daß hier der Mensch, der aus diesem Herabstieg des Wassers resultiert, selbst beim Tode die Opfergabe ist, die zum Mond zuruckkehrt, so daß hier explizit ein echter, geschlossener Kreislauf vorliegt, der uberdies offenbar als sich an einem irgendwie mit sich identisch bleibenden Individuum vollziehend gedacht ist. Die Ritualtätigkeit wahrend des Lebens bleibt Garant dieses Kreislaufes; doch wird dieser nunmehr bereits eher negativ, als mit Risiken verbunden und als etwas, dem man entrinnen möchte, empfunden. Mein Eindruck ist, daß dementsprechend in der Zwei-Wege-Lehre die *śraddhā-* bewußt aus dem Kontext des Rituals und des von diesem in Gang gehaltenen Kreislaufes herausgelöst und zunachst (in ChU) mit *tapas-* und dann (in BĀU) mit *satya-* (als dem von diesen Texten jeweils neben dem Wissen anerkannten Mittel zum Aufstieg in die Sphäre des *brahman-*) identifiziert[37] bzw. eine damit identifizierte *śraddhā-* der rituellen als hoherwertig gegenübergestellt[38] wird[39].

---

[36] Vgl auch KÖHLER 1973. 54f. und die von diesem p. IXn 1 zitierte Notiz uber einen unveröffentlichten Vortrag von H LÜDERS

[37] So mit HACKER 1978. 460 und SPROCKHOFF 1981. 48f; anders KÖHLER 1973: 55.

[38] So offenbar P. THIEME, Upanischaden. Stuttgart 1966, p 56, dessen Wiedergabe von ChU V 10,3 vorauszusetzen scheint, daß er *śraddhā* von V 10,1 als in 10,3 fortgeltend versteht.

[39] Das wurde allerdings der Auffassung von BODEWITZ (1973 253n 24), daß *iti* in ChU V 10,1 ursprunglich eine Aufzahlung markiert und diese *śraddhā-*, *tapas-* und *satya-* umfaßt habe, zuwiderlaufen; vgl aber die vorsichtigen Ausfuhrungen hiezu in ŌTOMO 1989. ŌTOMO untersucht Stellen aus vorupanisadischen Texten sowie aus ChU und BĀU, an denen *śraddhā́-*, *tápas-* und *satyá-* (z.B RV IX 113,2) oder zwei von ihnen zusammen (und gegebenenfalls in Verbindung mit Ausdrucken wie *yajñá-*, *dā́na-*, *dákṣiṇā-* etc.) vorkommen,

Bibliographie und Abkurzungen

BĀU — Bṛhadāraṇyakopaniṣad (Kāṇva-Rezension) Eighteen Principal Upaniṣads Vol. I, edd. V P LIMAYE – R D VADEKAR. Poona Vaidika Saṃśodhana Mandala, 1958, p 174–282

BĀUM — Bṛhadāraṇyakopaniṣad, Mādhyandina-Rezension. Brhadâranjakopanishad in der Mâdhjamdina-Recension, hrsg und ubersetzt von O. BÖHTLINGK. St. Petersburg Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1889

BODEWITZ 1973 — H.W BODEWITZ, Jaiminīya Brāhmana I, 1–65 Translation and Commentary with a study Agnihotra and Prāṇāgnihotra [Orientalia Rheno-Traiectina XVII]. Leiden. E.J. Brill, 1973.

BODEWITZ 1976 — Id , The Daily Evening and Morning Offering (*agnihotra*) according to the Brāhmanas. [Orientalia Rheno-Traiectina XXI]. Leiden E J. Brill, 1976

ChU — Chāndogyopaniṣad. Eighteen Principal Upaniṣads (s BĀU), p 68–173

DEUSSEN 1897 — PAUL DEUSSEN, Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit ubersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen Leipzig F.A Brockhaus, 1897

FRAUWALLNER 1953 — ERICH FRAUWALLNER, Geschichte der indischen Philosophie I Bd Die Philosophie des Veda und des Epos – Der Buddha und der Jina – Das Samkhya und das klassische Yoga-System Salzburg. Otto Muller, 1953

FRAUWALLNER 1992 — Id , Philosophische Texte des Hinduismus Nachgelassene Werke II, hrsg von G. OBERHAMMER – CH H WERBA [SbOAW 588 = Veroffentlichungen der Kommission fur Sprachen und Kulturen Sudasiens 26] Wien Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1992

HACKER 1978 — PAUL HACKER, Kleine Schriften Hrsg von L SCHMITHAUSEN [Glasenapp-Stiftung, Bd 15] Wiesbaden Franz Steiner, 1978.

JB — Jaiminīyabrāhmana, edd RAGHU VIRA – LOKESH CHANDRA Delhi [2]1986

KLAUS 1986 — KONRAD KLAUS, Die altindische Kosmologie Nach den Brāhmanas dargestellt [Indica et Tibetica 9] Bonn Indica et Tibetica Verlag, 1986

---

und stellt fest, daß sie zwar haufig als Reihe, aber doch auch nicht selten in anderen Relationen vorkommen, und daß bei BODEWITZ' Auffassung vor allem die uberlicherweise ein Pradikativ einschließende Syntax von *úpa+ās* Schwierigkeiten macht ŌTOMO hebt ferner hervor, daß in BĀU auch sonst *śraddhā-* zwar mit *satya-*, nicht aber mit *tapas-* assoziiert zu werden scheint Zur Skepsis gegenuber *tapas-* als Mittel zum hochsten Heil in BĀU s auch K RÜPING, Zur Askese in indischen Religionen ZMR 61 (1977) 81–98, p. 87

KÖHLER 1973 HANS-WERBIN KÖHLER, *śrad-dhā-* in der vedischen und altbuddhistischen Literatur Hrsg. von K L. JANERT [Glasenapp-Stiftung, Bd. 9] Wiesbaden Franz Steiner, 1973

KRICK 1982 HERTHA KRICK, Das Ritual der Feuergrundung (Agnyādheya) Hrsg von G. OBERHAMMER [SbÖAW 399 = Veroffentlichungen der Kommission fur Sprachen und Kulturen Sudasiens 16]. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1982.

MINARD 1956 ARMAND MINARD, Trois énigmes sur les cent chemins Recherches sur le Śatapatha-Brāhmana Tome II [Publications de l'institut de civilisation indienne 3] Paris E. de Boccard, 1956.

OERTEL 1926 HANNS OERTEL, The Syntax of Cases in the Narrative and Descriptive Prose of the Brāhmanas I The Disjunct Use of Cases [Indogermanische Bibliothek I/1/18] Heidelberg. Carl Winter, 1926.

ŌTOMO 1989 YASUHIRO ŌTOMO, A Note on the Doctrine of *pañcāgnividyā* and *deva-/pitr-yāna*. on ChU 5, 10, 1, BĀU 6, 2, 15. Hokkaido Journal of Indological and Buddhist Studies 4 (1989) 86–97.

ŚB Śatapathabrāhmaṇa, ed A WEBER Varanasi ²1964.

SCHNEIDER 1961 ULRICH SCHNEIDER, Die altindische Lehre vom Kreislauf des Wassers Saeculum 12 (1961) 1–11

SPROCKHOFF 1981 JOACHIM FRIEDRICH SPROCKHOFF, Āranyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur. Neue Erwagungen zu einer alten Legende und ihren Problemen WZKS 25 (1981) 19–90.

THIEME 1952 PAUL THIEME, Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte [Berichte uber die Verhandlungen der Sachsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 98/5]. Berlin. Akademie-Verlag, 1952

*U Gemeinsame Quelle von BĀU VI 2,9–13, BĀUM VI 1,12–16 und ChU V 4–9

ZUR ‚WEIHE' DES ASKETEN
Eine Skizze*

Von Joachim Friedrich Sprockhoff, Witten a. d. Ruhr

Die Darlegungen unserer Quellen[1] über das Werden eines Saṃnyāsin zeigen formal und inhaltlich große Unterschiede. Die Rechtssittentexte weisen wesentlich mehr gemeinsame Züge in der Darstellung auf als die Saṃnyāsa-Upaniṣads untereinander. Von einer allgemein gültigen genormten Form kann man nicht sprechen. Dharma-Tradition und Upaniṣad-Tradition laufen ja leider wie fremde Vettern gänzlich nebeneinander einher. Der Abbruch aller weltlichen Beziehungen, der Verzicht auf die Welt und auf alle ihre mehr oder minder eingebildeten Reichtümer sind nahezu die einzigen, allen Darstellungen gemeinsamen Leitgedanken, die der Entsagende handelnd sichtbar macht, wenn er in das Leben des Saṃnyāsin eintritt. Im indischen Mittelalter

* Mein Beitrag zu einer Festgabe sollte unmittelbaren Bezug zum Werk und zum Menschen haben, dem sie feierliches Zeichen des Dankes ist. Wenn der Jubilar nach Jahrzehnten mit seiner „'Begegnung' als Kategorie der Religionshermeneutik" (Wien 1989 [= OBERHAMMER-8]) meine frühen Studien zur „Erlösung bei Lebzeiten" (in WZKSO 6–8 [1962–1964] und WZKS 14 [1970]) aufgreift und ihn „'Erlösung zu Lebzeiten' (jīvanmuktiḥ) als hermeneutisches Problem" (Amsterdam 1992 [= OBERHAMMER-11]) anhaltend beschäftigt, wäre dies die Gelegenheit, alte ‚Begegnung' fortzuführen. Widrige Umstände vereitelten meinen Plan. Statt dessen folgt hier eine ‚Skizze'. Sie hat nur von ferne her Verbindung mit seinem Essay „Zur Beziehung von Feuer und Prāṇa in den vedischen Upaniṣaden" von 1953 (= OBERHAMMER-12). Sie gründet in Folgendem: Eingedenk „langer Gespräche in kurzen Nächten", während der gemeinsamen Zeit im Weichbild von Jan Gonda, lud mich Gerhard Oberhammer ein, nach der Publikation von „Saṃnyāsa I. Untersuchungen über die Saṃnyāsa-Upaniṣads" (Wiesbaden 1976) aus meinen weiteren „Quellenstudien zur Askese im Hinduismus" seinen Studenten am 20. Juni 1978 zur Nachfeier seines Geburtstages vorzutragen. Eine lebhafte Diskussion mit Hertha Krick schloß sich an. Da ich nicht übersehen kann, ob es mir vergönnt ist, „Saṃnyāsa II" noch zu publizieren, danke ich besonders der freundlichen Einladung der Herausgeber dieser Festschrift und dem Zuspruch anderer Kollegen, hier jenen Vortrag im wesentlichen Wortlaut unverändert vorzulegen. Die Anmerkungen geben, wie es sich gehört, Zitatnachweis und „beiseit' Gesprochenes" wieder, im übrigen sind sie beschränkt auf beispielhafte Belege und jene Beiträge, auf denen die ‚Skizze' aufbaut oder in denen ich nach 1978 Einzelnes aus derselben aufgegriffen und unter anderem Aspekt behandelt

WZKS 38 (1994) 61–83

nennt man diesen Akt *saṃnyāsasvīkāra-* ‚die Aneignung der Entsagung'[2]. Dieser Terminus kennzeichnet das Entsagen als ein subjektiv bereicherndes und verwandelndes Handeln, in dessen Gefolge, modern gesprochen, ein neues Lebensgefuhl und eine neue Weltauffassung praktiziert werden. In diesem Sinne ubernehme ich den Ausdruck Svīkāra als allgemeinen Oberbegriff und zusammenfassenden Namen fur die im einzelnen sehr unterschiedlich zu deutenden Formen des Entsagens.

Wenn uns von Fallen spontaner Entsagung berichtet wird, die sich als Ergebnis der Leidenschaftslosigkeit (*vairāgya-*) einstellt und zur Erlösung (*mokṣa-*) hinführen soll, erfahren wir kaum etwas uber außere Vorgänge. Der Spontaneitat entsprechend kurz wird das Entsagen gleichsam als selbstevidentes Faktum festgestellt. Der Svīkāra ist hier ein ausschließlich inneres Geschehen.

Nach den weitaus meisten Texten ist der Svīkāra jedoch nicht bloß ein Schritt, sondern eine Reihe von Vorgangen, die das bisherige Leben mehr oder minder sukzessiv abschließen und das kunftige Leben als Ganzes oder in seinen Teilen wesentlich bestimmen So begegnen wir unter diesen Vorgangen einzelnen, die nicht anders denn als ‚letzte', d. h. als abschließende oder gar als ein fur alle Mal gultige Akte erklarbar sind, und anderen, die den Abschied vom weltlichen Leben als eine Art ‚Loskauf' erscheinen lassen. Unverkennbar ist hier die Neigung, sie zu einer Ordnung zu fugen. Ob diese Ordnung als ‚Anleitung' (*prayoga-*) zur Durchfuhrung bezeichnet wird, der man folgen sollte, oder als ‚Regel' (*vidhi-*), die man innehalten muß, ist von zweitrangiger Bedeutung[3]; sie ist vom Gesamtcharakter der jeweiligen Quellen her be-

---

habe „Āranyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur Neue Erwagungen zu einer alten Legende und ihren Problemen" (WZKS 25 [1981] 19–90, 28 [1984] 5–43 und 35 [1991] 5–46), „Die feindlichen Toten und der befriedende Tote. Die Überwindung von Leben und Tod in der Entsagung" (in· Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit, hrsg von G STEPHENSON. Darmstadt [1980] ²1985, p. 263–284) und „Kathaśruti und Mānavaśrautasūtra – eine Nachlese zur Resignation" (StII 13/14 [(= Festschrift Wilhelm Rau) 1987(88)] 235–257 – Die Abkurzungen sind gebrauchliche, am Ende eines Texttitels. B = Brāhmaṇa, DhS = Dharmasūtra, GS = Gṛhyasūtra, S = Saṃhitā, ŚS = Śrautasūtra, U = Upaniṣad; besondere sind· Āp[astamba], Baudh[āyana], K[āthaka], M[aitrāyaṇī], Mān[ava], M[ahā]Bh[ārata] (Crit. Ed , Poona), R[g]V[edasamhitā], Ś[atapatha], T[aittirīya], Vaikh[ānasa], Vās[iṣtha], Yājñ[avalkyasmṛti]. Die Saṃnyāsa-Upanisads zitiere ich nach der Ausgabe von F.O. SCHRADER (s. dazu J.F. SPROCKHOFF, WZKS 34 [1990] 5–48)
(Bad Kohlgrub/Obb , im April 1993)

[1] Zu ihrer Klassifizierung s. J.F SPROCKHOFF, Saṃnyāsa I, p. 6f

[2] In der spaten ‚apokryphen' MathāmnāyaU (dem Śankara zugeschrieben): *saṃnyāsagrahaṇa-*; daher das heutige ‚to take sanyas'

[3] Vgl SPROCKHOFF, op. cit., p. 381a (Index s vv).

stimmt. Ich bevorzuge stattdessen den Begriff ‚Formular‘, weil er sowohl im Juristischen wie im Sprachgebrauch religioser Institutionen als Muster gilt, das erst durch seine Erfüllung Gestaltungskraft findet bzw. neue Wirklichkeit setzt. Es sei fur uns zunächst neutraler Ausdruck fur die Art und Weise, in der die strenge Einseitigkeit des Entsagungsvorgangs beschrankt und seine Spontaneität gelenkt wird; denn dies kennzeichnet alle diese Darstellungen. In ihnen fallt der feierliche, nicht-profane Charakter des Entsagungsvorgangs sofort und eindeutig auf.

Der Saṃnyāsa wird hiernach erst wirklich und in einem höheren Sinne zu einer neuen Lebensform, wenn er rituell begangen wird. Bei dem Versuch, die Reihe der Zeremonien, die dem Beginn erst sein Gewicht verleihen, in ihrer Gesamtheit zu bestimmen, trifft man auf eine Merkwurdigkeit, die bisher, wohl als bedeutungslos, unbeachtet geblieben ist. In einigen Texten werden dem angehenden Saṃnyāsin mehrere handelnde Personen als Partner beigegeben, oder ihm tritt wenigstens eine Person aktiv gegenüber. In anderen – und es sind wiederum die meisten – Darstellungen ist er die einzig agierende *dramatis persona*; andere Gestalten sind bloß Zuschauer, oder sie werden gar nicht erwahnt. Es mag daher nicht recht angemessen erscheinen, hier schlechthin von einer ‚Initiation‘ oder ‚Weihe‘ zu sprechen Beide Begriffe umschließen ublicherweise das Zusammenwirken von Initiand und Einweihenden; bei einer Initiation sind die Initiierenden zugleich schon in eine Gemeinschaft Initiierte, bei einer Weihe sind die Weihenden zu priesterlichen Funktionen berechtigt. Dominierendes Element ist in beiden Handlungen eine ‚Zueignung‘, der eine ‚Aneignung‘ (*svīkāra-*) nur komplementar zugeordnet ist. Diese Doppelheit ist aber auf den Svīkāra des Samnyāsa der alten Zeit, von dem hier die Rede sein soll, nicht anwendbar. Unser Thema birgt daher auch die Frage, inwieweit der Svīkāra eine ‚Weihe‘ genannt werden darf.

Ein Ritual behalt nur dann seine verwirklichende Kraft, wenn es als ein Unteilbares vollzogen wird. Nur wenn man davon absieht, daß jedes Ritual als ein solches Ganzes betrachtet werden will, kann man es, in unserem konkreten Falle die ‚Aneignung‘, den Svīkāra, in eine Reihe von einzelnen mehr oder minder in sich geschlossenen Elementen zerlegen. Dann zeigt sich, daß – bei allen Divergenzen im ubrigen – die Svīkāra-Formulare, wie sie in Upaniṣads und in der Dharma-Literatur niedergelegt und von Digesten (*nibandhas*) und Lehrbuchern des Saṃnyāsa aufgenommen worden sind, zwei oder gar drei solcher Elemente gemeinsam haben. Es sind diese:

1. *agnisamāropana-* (auch: °*samāropa-*) ‚das ganzliche Emporsteigenlassen des Feuers (oder der Feuer)‘, freier ‚die Feuerubertragung‘ oder ‚Feueruberfuhrung‘,

2. *praiṣoccāraṇa-* (auch: °*cāra-*) ‚das Hersagen des *praisa-* [genannten Entsagungsspruches]‘ und
3. *abhayadāna-* ‚das Schenken der Furchtlosigkeit‘.
Diese drei Elemente gehören zum Kern der eigentlichen Saṃnyāsa-Zeremonie. Vom Agnisamāropaṇa abgesehen – dies vorweg bemerkt –, können sie nicht widerrufen werden; sie sind – in der Sprache des Rituals – ‚nicht umkehrbar‘.

Von ihnen soll im Folgenden die Rede sein. Denn sie scheinen geeignet, die eminente Bedeutung des Svīkāra uberhaupt für die asketische Praxis schlaglichtartig zu erhellen. Überdies ist ein Verständnis des Wesens des Saṃnyāsa außerordentlich erschwert ohne Einsicht in das Wesen des Svīkāra. Aus diesem erklart sich sein *ācāra-* ‚der rechte Wandel‘. Darunter verstehen wir das äußere Auftreten des Entsagers und seine Lebensgewohnheiten in ihrer Gesamtheit, die – jedenfalls der Idee nach – das Spiegelbild seiner inneren Haltung abgeben. Svīkāra und Ācāra sind einander zugeordnet[4].

I

Einer der kurzen, aber gewichtigen Leitsatze, die das Leben des Asketen beherrschen, den Saṃnyāsa wesentlich bestimmen, lautet knapp: *anagnir aniketaḥ syāt* ‚Ohne Feuer, ohne Wohnstatt sei er‘[5]. Denn wer ein Feuer hat, der hat eine Wohnstatt. Die Begrundung eines Hausstandes wird ja nicht durch die Hochzeit, sondern durch das Anlegen des Feuers verwirklicht. Wer also in die Hauslosigkeit geht, verläßt das Feuer.

Nun ist das Feuer bekanntlich zuerst eine heilige, gefahrliche Macht, halb der Natur, halb der Kultur zugehorig. Und wie seine Entfachung, nicht nur in Indien als Zeugung verstanden, als ein sakraler Akt gilt, so kann sein Verloschenlassen nicht einfach hingenommen werden. Vielmehr muß man sich vor dem Aufbruch in die Heimatlosigkeit, allgemein ausgedruckt, mit dem Feuer auseinandersetzen. Die Auseinandersetzung muß geregelt werden; das kann folglich nur auf rituellem Wege vor sich gehen oder, richtiger, begangen werden. Weiter muß sie in einer solchen Weise geschehen, die des Asketen Feuerlosigkeit zu einer wesentlich anderen macht als es diejenige anderer Menschen ist, die ebenfalls ohne Feuer sind. Sonst ware die Aussage, der Asket sei *anagni-* ‚ohne Feuer‘, keine charakteristische.

[4] Da wir es mit durchaus verschiedenen Svīkāra-Formularen zu tun haben, gibt es auch eine Vielfalt asketischer Lebensweisen Meine ‚Skizze‘ sucht nur einige allgemeine Zuge herauszuheben.

[5] BaudhDhS II 10,18,22a u. a ; dazu jetzt J.F Sprockhoff, WZKS 35, p 17 mit n. 73.

Die Handlung ist also rituell zwingend. Als wie wichtig sie angesehen wird, mag auch daraus hervorgehen, daß sie gelegentlich die bei der Entsagungszeremonie dominierende ist, oder daß sie gefordert wird auch dann, wenn der angehende Entsager kein Feuer hat[6]. Es liegt auf der Hand, daß sie erst dann stattfinden kann, nachdem die letzte Spende, zu deren Darbringung man ein Feuer benötigt, abgeschlossen ist. Doch auf anderes sei aufmerksam gemacht.

Wie das seit der Hochzeit unterhaltene Feuer, obzwar gelegentlich erneuert, das Leben des Hauses nicht nur repräsentiert, sondern auch garantiert, indem darin die täglichen Opfer dargebracht werden, wie die großen Śrauta-Opfer das kosmische Geschehen abbilden und zugleich seine Kontinuität wahren und fördern, so bedeutet das Verlassen der Feuer einen Bruch der Tradition, die Tötung des Lebens, nicht nur des individuellen, sondern, gravierender – sofern in diesem Punkte uberhaupt in den brahmanischen Vorstellungen, die es hier zu beachten gilt, unterschieden wird – eine Störung im kosmischen Geschehen. Ob einer sich vom Feuer entfernt, um ins Nirgendwo aufzubrechen, oder ob einer das Feuer von sich entfernt, um sich vom Opferdienst loszusagen, ist in dieser Vorstellungswelt durchaus gleichwertig. ‚Wer das Feuer entfernt', heißt es (TS I 5,4,3) mit Nachdruck, ‚dessen Opfer wird unterbrochen' (*ví vā́ etásya yajñáś chidyate yò 'gním udvāsáyate*), und nach anderer, spater durch Śaṅkaras Diskussion beruhmt gewordener Aussage (TS I 5,2,1) gilt ‚der fur die Gotter als ein Mann-Töter, wer das Feuer entfernt' (*vīrahā́ vā́ eṣá devā́nāṃ yò 'gním udvāsáyate*)[7]. Mit diesen beiden Sätzen, in denen ein allgemein im Brahmanismus nicht nur fur den vorliegenden Zusammenhang geltender Gedanke ausgesprochen wird, ist das ‚Entfernen des Feuers' oder – allgemeiner formuliert – die Trennung von Feuer, d. h. Agni, und Selbst (*ātman-*) als ein Vergehen gekennzeichnet Dieses verlangt nach Suhnung oder ‚Gutmachung' (*prāyaścitta-*). Es muß die Kontinuitat des Opfers restauriert werden, oder die Gotter, die durch dasselbe leben, mussen zu neuem Leben gebracht werden. Darin zeigt sich die gedankliche Verknupfung beider Satze. Kommt man diesen Folgen der Beseitigung des Feuers zuvor – sei es durch die Antizipation einer „Gutmachung", sei es durch eine Opferhandlung, die die Beseitigung des Feuers uberdauert, indem man den Göttern gleichsam einen Thesaurus von Nahrung schafft –, so kann in jedem Falle die Kontinuitat als gesichert gelten. Wenn somit die Zeremonien eine Spende (*iṣṭi-*) v o r die Beseitigung des Feuers setzen, muß dies nicht nur mit der oben genannten nuchter-

---

6 Siehe z.B. JābālaU IV

7 Vgl. Śankara zu Brahmasūtra III 4,18. – Zum ‚Mann-Toter' (*vīrahán-*) s jetzt H KRICK, Das Ritual der Feuergrundung (Agnyādheya). Hrsg von G OBERHAMMER Wien 1982, p 536ff und J F SPROCKHOFF, Resignation, p. 251f

nen Erwägung begrundet sein; vielmehr kann es auch dieser ritualistische Zwang fordern. Und notorisch wird mit dieser letzten Spende „die Hingabe von allem“ verknupft, das der Entsager bis dahin noch „sein Eigen“ nannte (*sarvavedasadakṣiṇām* oder *sarvasvam dadyāt*)[8].

Die Handlung des Agnisamāropaṇa als solche ist plastisch und scheinbar einfach[9]. Der angehende Saṃnyāsin atmet das Feuer, oder die Feuer einzeln, dreimal ein; es ist die allbekannte liturgische und juridische Trias, die einen Akt gultig macht. Dazu spricht er einen entsprechenden Mantra[10]. Indem er am Feuer (*agni-*) riecht, ‚laßt er‘ den Feuergott Agni ‚gänzlich in sich für sich emporsteigen‘ (*ātmani samāropayate*). Zuvor wirft er seine Opfergeratschaften in das Feuer ‚der Darbringungen‘ (*āhavanīya-*), in das ‚des Hausherrn‘ (*gārhapatya-*) seine ‚beiden Reibhölzer‘ (*araṇī*), mit denen er bisher sein Feuer gequirlt hat. Das besagt aber zugleich, daß der Asket die Feuer ihrem Wesen nach, Opfergeräte und Reibhölzer potentiell zuruckgewinnt, also ein vollgultiger Opferer bleibt. Es bedeutet m. E. noch mehr (s. u.).

Es gibt mehrere Verfahren des Agnisamāropana, und seine Kasuistik ist sehr reichhaltig. Denn nicht nur die Erzeugung oder Beschaffung von Feuer ist schwierig; verhangnisvoller ist es, wie schon angedeutet, wenn das Feuer, d. h. der Mittelpunkt des Hauses, erstirbt. Es ist daher ohne weiteres verstandlich, wenn die Ritualtexte verschiedentlich den Fall erortern, daß einer aus irgendwelchen Grunden – wenn er krank ist, verreisen muß oder fur standig mit seiner Gattin, seinen Feuern und seiner Habe, kurz, mit seiner Wohnung umsiedeln will‘[11] – den Unterhalt des Feuers zeitweilig zu unterbrechen genotigt ist. Es gibt da mehrere Moglichkeiten.

Das Feuer mitsamt den Geraten auf Karren mitzufuhren, wird nur fur die Umsiedlung gestattet. Man kann es auch in die Reibholzer

---

8 Vgl SPROCKHOFF, op cit , p 239.

9 Das Folgende nach BaudhDhS II 10,17; hier Sūtras 24–26 Die Übersetzung von G BÜHLER (SBE XIV [1882], p 276) ist nicht ganz korrekt

10 *yā te agne yajñiyā tanūr iti* (BaudhDhS II 10,17,26), gilt im Allgemeinen als Anfang von *yā́ te agne yajñiyā tanū́s táyéhy ā́rohātmā́nam | ácchā vásūni kr̥ṇvánn asmé náryā purū́ṇi | yajñó bhūtvā́ yajñám ā́sīda svā́ṃ yónim | jātavedo bhuvá ājā́yamānaḥ sákṣaya éhi* ‚Komm her, o Agni, mit deiner opferwürdigen Erscheinungsform, steige [selbst] in [mich] selbst empor, zu uns herbeischaffend viele, den Männern willkommene Guter! Zum Opfer geworden, setz dich nieder auf dem Opfer, [deiner] eigenen Geburtsstatte! O Jātavedas, aus der Erde geboren werdend, komm her mit [deiner] Wohnstatte!‘ (TB II 5,8,8) – Gelegentlich wird auch ein anderer als dieser ‚klassische‘ Mantra verwandt.

11 So z.B ĀpŚS VI 28,1 (*sagr̥hah prayāsyan*); Sūtras 8–11 gelten zumeist als *locus classicus* fur die Verfahren. Die Übersetzung von W. CALAND (Gottingen – Leipzig 1921; Amsterdam 1924–1928) laßt leider viele Fragen zu diesen Verfahren offen

aufsteigen lassen, indem man sie uber das Feuer hält und den entsprechenden Mantra spricht[12]. Die Uberfuhrung in die beiden Reibholzer ist offenbar allgemeiner in Ubung als die in das Selbst. Doch schon in alter Zeit wird auf die Gefahr hingewiesen, ‚das in die beiden Reibhölzer ganzlich aufgestiegene Feuer konne verloren gehen‘; dann ‚ginge sein Feuer aus, und es mußte wieder gegrundet werden‘. Das soll vermieden werden: ‚Er laßt es fur sich in sein Selbst ganzlich emporsteigen‘. Und dieselbe Stelle[13] deutet zugleich den letzten Hintergrund dieses Vorganges an, indem sie sagt: ‚Der Opferveranstalter ist ja des Feuers Geburtsstatte‘ (*yájamāno vā́ agnér yóniḥ*).

Man kann also – und das ist erklärter Zweck dieser Übung – theoretisch jederzeit das Feuer wiederum aus sich hervorbringen, indem man, am Ziel der Reise angelangt oder sonstwo, das eigene heilige Feuer in ein vorhandenes ungeweihtes Feuer oder zum Zweck der Feuerquirlung in die Reibholzer ‚von der Seite herabsteigen laßt‘ (*upāvarohayate*). Diese Zeremonie des „Herabsteigenlassens“, technisch *upāvarohaṇa-* genannt[14], ist die Umkehrung des *samāropaṇa-* und wird, wie der Kontext der Sūtras bezeugt, auch als solche verstanden. Wenn nun aber diese beiden Vorgänge auch als zusammengehorige Akte verstanden werden[15], so muß doch gefragt werden, wie der Saṃnyāsin sich zum Upāvarohaṇa verhalt. Diese Frage hat bisher keine Beachtung gefunden, wohl deswegen, weil *anagni-* als ‚ohne Feuer‘ verstanden und das Samāropana als eine abschließende Zeremonie gedeutet worden sind.

Drei Moglichkeiten – so scheint es – liegen auf der Hand. Der Saṃnyāsin laßt das Feuer aus sich in Reibholzer „herabsteigen“, die ihm jemand anders zur Feuerquirlung reichen muß, oder in ein vorhandenes „weltliches“, d. h. ungeweihtes Feuer, das er durch sein Upāvarohana zum Opfern konsekrieren muß; beides wird uns nicht uberlie-

---

12 *ayám te yónir ṛtvíyo, yáto jātó árocathāh / táṃ jānánn agna ā́rohā́ₐthā no vardhayā rayím //* ‚Dies ist deine naturliche Geburtsstatte, aus der geboren du erstrahltest; diese kennend, o Agni, steige empor und mehre uns den Reichtum!‘ (TS I 5,5,2, TB II 5,8,8 u.o)

13 TS III 4,10,5; zugleich altester Beleg fur diese Erwagungen

14 Der Sanskrit-Fachausdruck erstmals in ŚānkhāyanaGS V 1,7, nach dem Mantra *upā́varoha jātavedah púnas tvám, devébhyo havyám vaha nah prajānán / ā́yuh prajā́m rayím asmā́su dhehi, ájasₐro dīdihi no duroné //* ‚Steige du herab, o Jātavedas, wiederum zu [uns, und] fuhre den Himmlischen fur uns kundig [unsere] Opfergabe zu! [Volle] Lebensdauer, Nachkommenschaft [und] Reichtum lege in uns! Unausloschlich leuchte in unserem Heim!‘ (TB II 5,8,8f) Zum Verfahren s z B ĀpŚS VI 28,12f.

15 Siehe dazu jetzt KRICK, op cit (n. 7), p. 201f n. 504; *upāvaropana-* (p 289n. 727, von CH H WERBA [Indizes, p. 621b] zu Recht angezweifelt) ist vedisch nicht belegt Zu beiden Verfahren bereite ich Ausfuhrlicheres vor

fert[16]. Die Interiorisierung des Feuers im Samāropaṇa kann nur als die unubertreffliche Form verstanden werden, in der seine Kontinuität sichergestellt wird. Das Samāropaṇa k a n n vom Saṃnyāsin s e l b s t n i c h t umgekehrt werden – ein treffliches Beispiel fur das, was ich ‚ritualistische Logik' nennen möchte. Wohl aber – und das ist die dritte Möglichkeit – kann jemand anders aus dem Saṃnyāsin als aus einem verwandelten Objekt dessen Feuer „herabsteigen" lassen, um es bestimmten Zwecken zuzuführen. In der Tat finden wir allein diese Möglichkeit gelegentlich verwirklicht. Davon wird zu sprechen sein, wenn wir Klarheit haben über die fundamentale Bedeutung des Agnisamāropaṇa fur den asketischen Ācāra u n d daruber hinaus.

Wenn man hier zunachst berücksichtigt, daß dem Gange in die Hauslosigkeit eine Bedingung vorgegeben ist, die in einem außeren Anlaß oder in einem inneren Beweggrund gesehen werden muß[17], so sind wir im Blick auf die außere und innere Seite des Saṃnyāsin-Lebens vor eine merkwurdige Doppelheit gestellt, die man thesenartig folgendermaßen umreißen kann:

(1) Der Asket ist hauslos (*aniketa-*), weil er kein äußeres Feuer unterhält (*anagni-*). Er unterhält kein äußeres Feuer, weil er hauslos ist.

(2) Er hat uberall sein Haus, weil er sein Feuer in sein Selbst aufgenommen hat. Er hat sein Feuer in sein Selbst aufgenommen, weil er überall sein Haus hat.

Die Kongruenz von Haus(losigkeit) und Feuer(losigkeit) ist eigentlich naher als Interdependenz zu bestimmen. Deutlich erkennbar ist weiter das Prinzip der Interiorisierung. Das Feuer wird keineswegs beseitigt, sondern „aufgehoben". Dem Asketen stehen alle Möglichkeiten zu Gebote, weiterhin zu opfern.

Da der angehende Saṃnyāsin die äußeren Feuer in sein Selbst hat aufsteigen lassen, existieren sie fur ihn hinfort nicht mehr. Er hat ihnen die Qualitat ‚Feuer' aktuell abgesprochen, indem er ihnen das nahm, was sie von ihm haben, seinen *prāna-*, ihre „Lebensseele" Mithin kann er sie verlöschen oder weiter brennen lassen und sich selbst sogleich anderem zuwenden. Dem entspricht Baudhāyana, wenn er in seinem Formular (BaudhDhS II 10,17) uber das weitere Schicksal der außeren Feuer schweigt. Der Gedanke an ein juristisches, auf die Gemeinschaft bezogenes Gebot[18] liegt ihm fern. Alles ist nur auf den Einzelnen, auf den Weg zur Entsagung konzentriert. Hier deutet sich bereits an, daß das Prinzip der Interiorisierung mit einem neuen Welt-

---

[16] Und man wird vergeblich einen Beleg suchen

[17] Vgl SPROCKHOFF, Samnyāsa I, p 2f. und 384b (Index s v Zeit).

[18] Die meisten Śrautasūtras verlangen das vollstandige Erloschenlassen der Feuer

verständnis korrespondiert, das offensichtlich nicht ‚mystisch‘ genannt werden kann.

Bekannt ist das zwischen Feuer und Mensch waltende freundschaftliche Verhältnis. Beide stehen zueinander in einem Wechselverhältnis. Das Leben des einen hat Teil an dem des anderen; mehr noch, beider Leben hängt voneinander ab. Durch des Menschen Hauch entzundet und belebt, gibt es ihm Wärme und als Herd die Mitte des Hauses. Ehe er für kurze Zeit verreist, übergibt der Hausherr die Seinen und sein Eigentum den Feuern. Der heimkehrende Sänger berichtet zuerst dem Herdfeuer von den draußen errungenen Erfolgen seiner Kunst. Fur einen Haushalter gibt es mithin äußere Feuer und ein inneres Feuer, welche zwar in der genannten Weise zusammenhangen, jedoch wesentlich durch die Unterscheidung von Innen und Außen Bestand haben. Die Existenz des Gṛhastha hängt gerade von dieser Unterscheidung ab. Seine Verfassung manifestiert sich im Wohnen; das ist ja der tiefere Sinn von *gṛhastha-*. Sein Wesen verwirklicht sich im Verweilen und in einem von der Außenwelt gesonderten bergenden Innenraum. Damit rühren wir aber an das gänzliche Anderssein des Asketen.

Der Akt des angehenden Asketen beruht zwar auf jener Korrelation zwischen äußerem und innerem Feuer, hebt jedoch ihre Unterscheidung auf, indem er ihre – hypothetische, ursprungliche – Einheit wieder herstellt. Der Asket wird damit im eigentlichen Sinne unabhangig, in sich selbst ruhend, und findet in sich selbst seine Mitte. Das Haus seines Feuers ist einzig und allein er selbst. Eine Spende (*iṣṭi-*) an Agni als ‚das in allen Menschen [wohnende] Feuer‘ (*agni- vaiśvānara-*) kann auch aus diesem Grunde nach einem Samāropana nicht mehr stattfinden[19]. Denn aus der Gesamtheit der Menschen, aus der Verbindung mit ihnen ist der Asket ausgeschieden. Wenn uberhaupt noch dem Agni geopfert wird oder werden soll, kann ein Opfer nur noch im Prāṇa, dem Lebensprinzip, dargebracht werden[20]. Er opfert also, sofern er opfert, nur fur sich selbst und in sich selbst. Er ist Priester und Patron des Opfers zugleich – ritualistisch verstanden. Er sieht in allem nur das Selbst, hat die Zweiheit aufgehoben – upanısadisch gesprochen

Man kann daher nıcht von einer Hauslosigkeit im Sinne einer Heimatlosigkeit sprechen. Vielmehr verwirklicht sich sein Wesen im

---

[19] Eınıge Svīkāra-Formulare verlangen eine Vaıśvānarīyestı vor dem Samāropana, vgl. jetzt SPROCKHOFF, Resıgnation, p 238f

[20] Das Prānāgnıhotra ıst aber nıcht ausschlıeßlıch fur Asketen bestımmt, s auch dıe Auseinandersetzungen beı H.W BODEWITZ, Jaimınīya Brāhmana I, 1–65. Translation and Commentary with a Study Agnihotra and Prānāgnıhotra. Leıden 1973, p. 293ff , 323 und 329

Nicht-Verweilen und in einem freien, dem unbegrenzten Raum (*ākāśe*): Seine Unstetigkeit im Raume (*aniketa-*) korrespondiert mit der Stetigkeit seines im Transzendenten verwurzelten Geistes (*sthitadhī-*); wo Wasser ist, das ist sein Wassertopf (*jalasthala-* oder *udakasthala-kamaṇḍalu-*); der Luftraum ist sein Gewand (*digambara-*) und dergleichen mehr[21]. Das ist nicht Poesie – es kennzeichnet sein Leben, seinen Ācāra. Sein Heim ist die Welt, er selbst alles oder alles das Selbst. Daß es also auch keine feindlichen Raumlichkeiten, Gegenden oder Menschen fur ihn gibt, denen gegenuber er sich abzugrenzen hatte im Verweilen an einer Stätte (s. u.), folgt hieraus schlussig.

Damit beruhren sich die Folgen des Agnisamāropaṇa in eigentumlicher Weise mit dem noch zu besprechenden Schenken der Furchtlosigkeit an alle Wesen. Freilich muß – aus dem Gesichtswinkel des Haushalters – der Raum, in dem sich der Asket bewegt, zunachst als die fremde, ferne und feindliche Wildnis erscheinen: der ist das *araṇya-*. Der Saṃnyāsin ist der Mann ‚aus der Fremde'.

Das skizzierte Verhaltnis von Feuer- und Hauslosigkeit gilt in umgekehrter Weise auch fur den Waldsiedler im klassischen Āśrama-System. In der Regel folgt sein Agnisamāropana den alteren Ritualtexten mit dem Ziel, in seiner neuen Umgebung ein Feuer zu entzunden, in dem er nach verbreiteter Vorschrift bestandig Opfer darzubringen hat, und dieser Verpflichtung zu weiteren Opfern entspricht seine *stabilitas loci*. Aus alterer Zeit, die noch von einem Waldsiedler ohne Hütte spricht, wird uberliefert, daß derselbe ‚fur sein Feuer ein Obdach' haben soll, ‚fur sich (nur) den freien Raum' (*agnyarthaṃ śaranam* || *ākāśe svayam* ||)[22]. Zum Feuer gehort auch hier ein Haus. Das Agnisamāropaṇa zeitigt also nicht nur in der sakralen Sphare, sondern auch im profanen Bereich weitgreifende Folgen.

Modern gesprochen, tritt der Samnyāsin ein in ‚die Zeit vor Erfindung des Feuers'. Er hat die ursprungliche Vollständigkeit vor der Feuer-Erzeugung in sich. Die Dharmaśāstras, die ihn *anagni-* nennen, konstatieren *expressis verbis* die Konsequenzen. Dem Saṃnyāsin fehlt das gewohnliche Feuer, in dem er sich Nahrung zubereiten kann. Wo die Natur ihm außer Wurzeln und Fruchten nichts gibt, ist er auf Almosen angewiesen. Dies ist eine Basis seines Almosenbettelns, kann aber als vordergrundige nicht die einzige sein, wie noch zu zeigen sein wird. So viel darf als gesichert gelten, daß der Akt des Agnisamāropana grundlegend sowohl die Umstände mitbestimmt, in denen der Asket im Raume lebt, als auch jene, unter denen er Almosen bettelnd sein physisches Dasein fristet; aber noch mehr.

---

21 Vgl SPROCKHOFF, Samnyāsa I, p. 84ff , 127, 168, 197, 207, 291f

22 ĀpDhS II 9,22,21f usw.; dazu jetzt SPROCKHOFF, WZKS 35, p 9f , 13f ,

Die Charakterisierung des Saṃnyāsin als *anagni-* setzt vor dem Hintergrund seines Samāropana objektiv zwei Moglichkeiten seiner Bestattung frei:

(1) Obschon er ein Feuer in sich tragt, wird der Asket beerdigt, weil er zu Lebzeiten kein Feuer unterhält, mit dem man seinen Leichnam verbrennen kann.

(2) Obschon er kein Feuer unterhält, wird der tote Asket verbrannt weil er ein Feuer in sich tragt, das man zum Zwecke seiner Kremation aus ihm heraussteigen lassen kann.

Freilich ist dazu zu sagen, daß damit nur der eine Faktor aufgedeckt ist, der die Modalitaten seiner Bestattung bestimmt

Hier drangt sich zunachst noch eine andere Frage auf. Was berechtigt uns zu konstatieren, daß der angehende Saṃnyāsin durch die rituelle Hereinnahme des Feuers nicht auch *ritualiter* verbrannt wird? Das ist einmal die Tatsache, daß die Feuer ‚in das Selbst' (*ātmani*), nicht ‚auf den Leib' ubergefuhrt werden. Durfte man die Texte in dieser Weise wiedergeben, wie das gelegentlich geschehen ist, so lage der Schluß nahe, daß das hier besprochene Samāropaṇa auf eine Selbstverbrennung zielt. Dies ist indessen ein Trugschluß, der auf einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος beruht, die die Ebenen der empirischen und rituellen Wirklichkeit nicht scheidet. Ein beachtliches Beispiel aber dafur, daß diese Ebenen sorgfältig von unseren Texten auseinandergehalten werden, finden wir in dem Umstand, daß von einem ‚Herabsteigenlassen' (*upāvarohaṇa-*) der Reibholzer, die der angehende Asket – nach einigen Texten sogar durch Verzehren ihrer Asche[23] – aus dem Feuer ja in sich aufgenommen hat, nirgendwo die Rede ist[24]. Zum andern verlangt eine rituell vollzogene Verbrennung ein grundlegend anderes Zeremonial. Dabei wird nicht das Feuer interiorisiert, sondern das Selbst wird im Feuer von seinem Leibe befreit.

Damit darf schließlich festgestellt werden, daß die – heute fast ausschließlich geltende – Auffassung, der angehende Entsager habe seine eigene Verbrennung rituell zu vollziehen, um der Welt abzusterben und zu neuem Leben zu kommen, sich nicht auf die alte Dharma-Tradition berufen kann, die im allgemeinen einem Ritual folgt, wie es Baudhāyana (BaudhDhS II 10, 17) am ausfuhrlichsten bezeugt hat. Die altesten greifbaren Zeugnisse fur jene ganz andere Vorstellung sind nachzuweisen in kleinen, als Upaniṣad bezeichneten Texten. Einen davon, das eigentumliche Ritual der nordindischen Saṃnyāsa-Upaniṣad, habe ich anderswo analysiert und zu interpretieren versucht[25]

---

23 Dazu jetzt SPROCKHOFF, Resignation, p 242–245

24 Ein weiteres Beispiel ‚ritualistischer Logik'

25 Samnyāsa I, p 30ff., bes. p 52–66; dazu jetzt J F SPROCKHOFF, Laghu-Samnyāsa-Upanisad und Kundikā-Upanisad Versuch einer deutschen Über-

Ein anderer, ebenfalls nordindischer Herkunft[26], geht aus – sehe ich recht – von der Niederlegung der Opfergeräte (*pātracayana-*) auf die korrespondierenden Korperglieder des Opferherrn, wie sie altes Bestattungsritual unmittelbar vor dem Verbrennungsritus (*upoṣaṇa-*) vorsieht[27]. Er kommt zu gleichem Ergebnis: Das ‚Leben' des Saṃnyāsin ist die Zeit zwischen der von ihm selbst rituell vollzogenen Entkorperlichung in der Verbrennung und der definitiven Beerdigung seiner stofflich-materiellen Relikte, die durch die Kremation reduziert worden sind, biologisch verstanden, auf ein bloßes Substrat seines Erdenwandels.

II

Zu den wichtigsten Formeln, ja zu der eigentlichen Zeremonie gehort jener Spruch, durch den der angehende Entsager sich als Saṃnyāsin erklärt. Nach den Ausrufen ‚*oṁ*! Erde (*bhūr*), Luftraum (*bhuvaḥ*), Himmel (*suvah*)!' soll er je dreimal leise und laut kundtun: *samnyastaṃ mayā* ‚Ich habe entsagt!'[28]. Einer liturgischen Dyas, die als Dyas des Gegensatzes (leise [*upāṃśu*] : laut [*uccaih*]) klar erkennbar ist, finden wir eine Trias untergeordnet. Ein schlichtes Wort, ein einfacher Akt – so hat es den Anschein. Dennoch hat er von dieser wohl altesten Formulierung eine lange, komplizierte Entwicklung genommen, die ich hier nicht im einzelnen nachzeichnen will. Lediglich einige Punkte sind anzumerken.

Nach den Vaikhānasas begleitet den Spruch eine Wasserspende[29]. Einige Rechtslehrer verlangen ein je dreifach leise, in mittlerem Ton und laut verkundetes Entsagen, und diese potenzierte Trias ist, folgt man der Kommentarliteratur, der Modus, der die meisten Befurworter gefunden hat[30]. Andere Entsagungsformulare, wie sie z. T. in spaten Saṃnyāsa-Upaniṣads enthalten sind, verandern die Stellung der drei mystischen Rufe, der Lautstärkenabstufung u. a. mehr, so daß aus

setzung. AsSt 45 (1991) 107–131 (mit einigen Verbesserungen, aber – leider – vielen Druckfehlern).

[26] Kathaśruti (s. Samnyāsa I, p. 67ff.), wozu MānŚS VIII 25 zu stellen ist, s. jetzt Verf., Resignation, und Versuch einer deutschen Übersetzung der Kathaśruti und der Kaṭharudra-Upanisad AsSt 43 (1989) 137–163 (mit Druckfehlerberichtigungen in AsSt 45, p 107n 1).

[27] Vgl. W. CALAND, Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebrauche Amsterdam 1896, nos. 27, 30, 33

[28] BaudhDhS II 10,17,27 BÜHLER (loc cit. [s. n 9]) ubersetzt frei „I have entered the order of ascetics". Das ist auch historisch kaum zu halten

[29] VaikhDhS II 7,6 (. 126,15f) *trir jalāñjaliṃ visrjet*

[30] Vgl. SPROCKHOFF, Saṃnyāsa I, p. 178, 207.

dem schlichten Bekenntnis eine lange Litanei mit neun Strophen zu je vier Zeilen wird, aus einem eindrucksvollen Wort ein liturgischer Hymnus. Wir wollen dies hier nicht weiter verfolgen, zumal ja auch die Sāvitrī in vielerlei Variationen rezitiert wird.

Es ist wohl eindeutig: Die Dreimaligkeit verleiht dem Ausruf Vollgultigkeit, modern gesprochen Rechtskraft. Die Dreizahl bedeutet – nicht nur in Indien – Totalitat und Abgeschlossenheit, da sie Anfang, Mitte und Ende umfaßt[31]. Bei Schwur und Segen werden drei Finger erhoben; dreifach ist die Segensformel *śāntiḥ*, dreifach die Zufluchtsformel im Buddhismus, dreimal der Umgang um das häusliche Feuer im Hochzeitsritual u. a mehr. Die zunehmende Lautstarke des Ausrufs ist erforderlich, um mit der Stimme zu den Raumen – Erde, Luftraum, Himmel – vorzudringen. Wer ohne Erhebung der Stimme zu ihnen vordringen wollte, mußte auf sie zuschreiten, wie es altes Ritual will[32]. Der Entsager verharrt also an seinem Platz, und da ihm keine menschlichen Zeugen unmittelbar beizuwohnen pflegen, ruft er die drei Räume, die ‚Dreiwelt‘ zum Zeugen an. Die Entsagung ist damit sanktioniert und unwiderruflich.

Dieser Entsagungsspruch wird erstmals im VaikhDhS (II 7: 126,14f.) *praiṣa-* genannt. Wo immer im Zusammenhang mit der Thematik des Saṃnyāsa das Wort *praiṣa-* auftritt – und es erscheint niemals beim Waldsiedler –, bezeichnet es eindeutig den Spruch, *praiṣamantra-* genannt, auch dann, wenn sein Wortlaut nicht geboten wird. Seine Hersagung (*praiṣoccāra*[*na*]-) gehort vielfach neben dem ‚Verzicht auf Werk‘ (*karmatyāga-*), d. h. rituelles Tun, zur Definition von Saṃnyāsa. W. CALAND laßt *praiṣam* in VaikhDhS II 7 unubersetzt und bemerkt dazu: „This word is apparently not used with the usual meaning of ‚command‘“[33]. Denn *praiṣá-* ist bekanntlich ein *terminus technicus* der Opferliturgie für die Aufgabe eines Priesters, der dem Vollzieher des Opfergusses mit lauter Stimme die „Aufforderung“ erteilt, die die Gottheit zum Opfer einladende *ṛ́c*-Strophe zu rezitieren. Wenn wir hingegen die Bedeutung, die das Wort im Saṃnyāsa-Kontext hat, ermitteln wollen, so sind wir wohl auf die durch seine Etymologie nahegelegte angewiesen. Von dort her verstehe ich *praiṣá-* als ‚Aussendung, Entsendung‘, dem Sinne einer „Verkundung“ nahe[34]. Ich erinnere dabei an die gewiß alte Vorstellung von der ‚Stimme‘, die man

---

[31] Wie Aristoteles sagen wurde (De caelo I, p 268a12)

[32] Vgl z.B ĀpŚS VII 23,3–6

[33] Vaikhānasasmārtasūtram. The Domestic Rules and Sacred Laws of the Vaikhānasa School belonging to the Black Yajurveda, tr W CALAND Calcutta 1929, p 205n 4 (*ad* IX 7)

[34] Dieses Verstandnis hat die Zustimmung auch von Paul Thieme (mundl., 7. Dez 1978) gefunden.

‚ausschickt', von der ‚Rede', die man ‚entsendet' und die ‚wie ein Bote wandelt'[35]. Dazu würde die besprochene Absicht gut stimmen, daß der Inhalt der „Verkündung" in abgestufter Tonstärke zu den drei Räumen ‚hinausgesandt' werden soll. *praiṣa-* ist gewiß nicht im traditionellen Sinne zu verstehen; jedoch der Terminus ist festgelegt auf einen liturgischen Kontext.

Klar erkennbar ist die Bedeutung des Aktes. Das Hersagen des Spruches möchte ich als den ‚point of no return' bezeichnen. Das W o r t „Ich habe entsagt" ist durch sein Ausgesprochensein eine unabhängige Autorität geworden, die den Entsager mit fast tödlicher Strafe für den Fall bedroht, daß er seine Entsagung im wörtlichen Sinne zu ‚re-vozieren' trachtet. Er ist ausgeschieden aus der Gesellschaft, gesellschaftlich ‚tot'. Im Dharma-Schrifttum werden grausigste Höllenstrafen dem versichert, der vom Saṃnyāsa abfällt und zurückkehrt. Die Unabdingbarkeit dieses Aktes wird vielfach betont, und zwar besonders dann, wenn es sich darum handelt, Sonderformen des Entsagungsrituals zu fixieren, die den speziellen Umständen entsprechen, unter denen einer im Saṃnyāsa seine Zuflucht suchen will. So wird das Praiṣoccāraṇa allgemein als adäquater Ausdruck für eine Entsagung verstanden, die äußerer oder innerer Bedrängnis entspringt. Das verständlicherweise reduzierte Ritual der ‚Entsagung eines Todkranken' (*āturasaṃnyāsa-*)[36] enthält das Praiṣoccāraṇa als wesentliches Element.

Berücksichtigt man diese Akzentuierung des Praiṣoccārana, so wird verständlich, wenn schließlich das gesamte Entsagungsritual auf das Hersagen des Spruches reduziert und diesem eine Verdienstlichkeit (*phalatva-*) zugeschrieben wird, die sonst nur vollendeter Entsagung, also einem Saṃnyāsin-Leben innewohnt und erst zur Wirkung kommt, wenn dieses Leben auf natürliche Weise durch den physischen Tod seinen Abschluß gefunden hat Mit dem Ausspruch „Ich habe entsagt" bewahrt der Saṃnyāsin sechzig kommende Generationen seiner Familie vor dem Fall in niedere Geburten und zieht sechzig frühere Generationen in ein besseres Geschick empor[37]. Das Wort „Ich habe entsagt" statuiert ein perfektes Faktum, ohne daß es noch einer Aktualisierung bedarf. Das Praiṣoccāraṇa wird zu einem übertragbaren Verdienst, einem Thesaurus. Das ist eine späte, doch wohl gewiß unvermeidliche Entwicklung.

---

35 RV IX 12,6a *prá vā́cam índur i ṣ y a t i* und I 173,3d *antár dūtó ná ródasī carad vā́k* //; vgl. auch IV 33,1a, IX 30,1c (= 64,25b) und 64,9a, AtharvavedaS X 8,33a.

36 Vgl. SPROCKHOFF, Saṃnyāsa I, p 378b (Index s.v.)

37 Siehe SPROCKHOFF, op. cit., p. 209, 273.

Die Bedeutung des Praiṣoccārana wird wohl noch einsichtiger, wenn man vergleichend jene Elemente wenigstens kurz betrachtet, die in anderen Weihe-Ritualen besondere, charakteristische Phasen darstellen. In Betracht kommen hier *upanayana-*, die ‚Einfuhrung' in den Veda durch den Lehrer, und *dīkṣā-*, die ‚Weihe' besonders zum Soma-Opfer.

Im Rahmen des Upanayana wird der angehende Schuler aufgefordert, sein Verlangen kundzutun, Schuler werden zu wollen – erst in spāten Entsagungsformularen wird die Forderung aufgestellt, v o r dem Praiṣa-Spruch noch den Entschluß (*saṃkalpa-*) zur Entsagung zu bekunden. Wenn der Junge der ersten Aufforderung nachgekommen ist, soll er sich als Schuler erklāren: *brahmacāry aham* ‚Ich bin ein Veda-Schuler'; aber, nicht genug damit, der Lehrer muß es bestatigen (*sampreṣya* [KhādiraGS II 4,19–20] bzw. *saṃpreṣyati* [GobhilaGS II 10,33]): *brahmacāry asi* ‚Du bist ein Schuler'. Darauf folgt die ubliche Mitteilung der funf Gebote[38]. Die dem Knaben vom Lehrer zugesprochene neue Seinsweise impliziert auch eine neue Verhaltensweise.

Die ‚Proklamation des Geweihten' (*dīkṣitavāda-*, auch *dīkṣitatvajñāpana-* oder *dīkṣitāvedana-*)[39] zeigt unubersehbare Parallelen zum Praisoccāraṇa. Sie soll dreimal erfolgen. Diese Forderung beruht auf demselben Ausspruch, mit dem Baudhāyana die Dreimaligkeit des Praiṣa begrundet (BaudhDhS II 10,17,28): ‚Denn dreifach wahrhaft sind die Gotter, und drei furwahr sind die Welten; denselben Welten kundigt er (d. h. der Adhvaryu-Priester) ihn an'[40] – dreimal leise fur die Gòtter, dreimal laut fur Gotter und Menschen, mithin genau so wie im alten Entsagungsritual in Kombination von Trias und Dyas. Überdies wird er als Brahmane bezeichnet, selbst wenn er einem anderen Stande (*varna-*) angehórt. Der Rājanya hat aufgehórt, Kṣatriya zu sein; sondern wer aus dem Brahman, aus dem Opfer geboren ist, ist wahrhaft geboren; wer sich weiht, ist aus dem Brahman geboren und folglich ein Brahmane.

---

[38] *samidham ādhehy apo 'śāna karma kuru mā divā susupthā vācaṃ yaccha* ‚Lege Brennholz hinzu, schlurfe Wasser, tue [dein] Werk, schlafe nicht bei Tage, hemme [deine] Rede!' (ŚānkhāyanaGS II 4,5 usw) Die Reihenfolge ist wechselnd; s. schon ŚB XI 5,4,5

[39] Vgl zum Folgenden bes. MS III 6,9 (72,1–4), TS VI 1,4,3; ŚB III 2,1,39f ; ĀpŚS X 11,5f , MānŚS II 1,2,23f.

[40] MS III 6,9 (72,2f) *trísatyā hí devā́ átho tráyo vā́ imé lokā́ ebhyá eváinaṃ lokébhyā ā́vedayati* Der Ausspruch ist bei M Bloomfield, A Vedic Concordance Cambridge, Mass 1906, p 451, nicht gebucht und wird in der Sekundarliteratur mitunter irrig lokalisiert Fur den Beginn (*tríṣatyā hí devā́ḥ*) habe ich mir weiter notiert MS I 4,8 (· 56,3); KS XXIII 1 (74,2), XXXI 4 (5,11. 6,2f [mit *trisatyā*]); XXXVII 1 (· 85,11f.); TS VI 3,10,1, TĀranyaka II 18 (162,7); SaḍvimśaB I 1,9, BaudhDhS IV 2,11; BaudhGṛhyaśeṣasūtra IV 16,3

Es ist nicht meine Absicht, den Vergleich mit Veda-Schüler und Geweihtem hier zu vertiefen; daß beide im Äußeren wie in ihren Observanzen viel miteinander gemeinsam haben, ist längst bekannt. Wie im Upanayana die Rede des Lehrers ambivalente Konsequenzen hat, so auch die Proklamation bei der Dīkṣā. Man kann von einer objektiven und einer subjektiven Seite sprechen. Die objektive betrifft naturlich das Opfer als kosmisches Geschehen, das im Soma-Ritual hiernach erst seinen Anfang nimmt. Die für uns zunachst im Vordergrund stehende subjektive Seite betrifft das Betragen des Geweihten. Und hier steht unzweideutig sein Fasten vornean. Das wird in jenem beruhmten Ausspruch deutlich[41]: ‚Und es wird (in der Überlieferung) gelehrt: „Wenn der Geweihte mager ist, dann ist er opferrein; wenn nichts mehr in ihm ist, dann ist er opferrein; wenn seine Knochen [nur] durch die Haut zusammengehalten werden, dann ist er opferrein; wenn das Schwarze in seinen Augen schwindet[42], dann ist er opferrein. Fett tritt er die Weihe an, mager opfert er".' Es erscheint wichtig, hier zu bemerken, daß gerade das im Schlußsatz vorgetragene Prinzip in einzelnen Entsagungsformularen der Saṃnyāsa-Upaniṣads aufgenommen wird[43].

Kurz, der Akt des Praiṣoccāraṇa hat seinen Platz im Entsagungsritual gefunden und wurde als rituell notwendig erachtet wegen der dem verkündeten Wort innewohnenden Kraft und nach dem Vorbild von Dīkṣā- und Upanayana-Ritual[44].

Es sei im Vorubergehen darauf verwiesen, was J. C. HEESTERMAN ausfuhrlich dargelegt hat, daß bei der sog. Königsweihe (*rājasūya-*) der Opferherr die Ankundigungsspruche (*āvid-*, *āvedana-*), die der Proklamation des Geweihten im Soma-Ritual korrespondieren, selbst spricht[45] – genauso wie der Saṃnyāsin seinen Praiṣa im Entsagungsritual.

---

[41] ĀpŚS X 14,9f. *vijñāyate ca | yadā vai dīkṣitaḥ kṛśo bhavaty atha medhyo bhavati | yadāsminn antar na kim cana bhavaty atha medhyo bhavati | yadāsya tvacāsthi saṃdhīyate 'tha medhyo bhavati | yadāsya kṛṣnaṃ caksuṣor naśyaty atha medhyo bhavati ||9|| pīvā dīksate | kṛśo yajate |*, aus MS III 6,6 (· 66,14–17) und KS XXXIV 9 (: 42,19) erweitert. Die Stellenangaben bei CALAND, op. cit (n. 11), II/151f und III/461, sind entsprechend zu prazisieren; der letzte Satz von Sūtra 9 fehlt in seiner Übersetzung und ist aus seiner Note zu erganzen

[42] Im gleißenden Licht wird die Pupille ‚unsichtbar'. Oder soll in Verzuckung auch die Iris verschwinden, so daß nur das Weiße bleibt?

[43] Kaṭhaśruti I (. 33,2) und Parallelen; s SPROCKHOFF, Samnyāsa I, p. 78, 127, 226f., 320 (Tabelle 4 zur Stelle).

[44] Das gilt wohl fur die Struktur, uber religionsgeschichtlichen Zusammenhang scheint mir noch nichts sicher.

[45] The Ancient Indian Royal Consecration. 's-Gravenhage 1957, p 96f., 99f , zum Gesichtspunkt der Neugeburt s. p. 141f., 150f

III

Ein dritter wichtiger Akt, der in entscheidender Weise das Leben des Saṃnyāsin charakterisiert, ist das *abhayadāna-*, zumeist leider als „Sicherheitsversprechen" („promise of safety") deklassiert, in Wirklichkeit aber, wie ich dartun möchte, als ‚Schenken der Furchtlosigkeit' wiederzugeben.

Der Akt ist ebenso einfach wie scheinbar eindeutig: *abhayaṃ sarvabhūtebhyo matta iti cāpāṃ pūrṇam añjaliṃ ninayati* ‚Und mit den Worten „Furchtlosigkeit [gehe] von mir aus fur alle Wesen!" gießt er eine Handvoll Wasser aus' (BaudhDhS II 10,17, 29). Diese rituelle Einheit von Ausspruch und Wasserguß ist im Dharma-Schrifttum im allgemeinen gewahrt. Nach den alteren Saṃnyāsa-Upaniṣads darf auf den Wasserguß verzichtet werden. Nirgends finden wir einen Hinweis auf die aus der Ikonographie bekannte Abhayamudrā, dargestellt durch die erhobene (rechte) Hand, deren Palme (*pāṇi-*) nach vorn gerichtet ist. Soweit unsere Texte ein begleitendes Zeremoniell schildern, stimmen sie in dem wesentlichen Punkte mit Baudhāyana uberein. Er weist den Akt eindeutig als ein ‚Geben' (*dāna-*) aus. Zur Bekräftigung eines Versprechens (*vacana-*) hatte eine liturgisch-juridische Trias wie beim Praiṣa genugt. Die Wasserausgießung zeigt, daß die Gabe wie jede echte Schenkung behandelt wird. Wahrend man bei anderen Gelegenheiten das Wasser auf das Haupt oder in die Hände dessen gießt, der die Gabe empfängt, wird es hier – wie man folgern mußte, wenn es uns die Smṛtis nicht bestatigten – auf die Erde gegossen, nach einigen sogar auch ins Wasser fur die darin lebenden Wesen (*jale matsyādīnām*), da es ja allen Lebewesen gilt (*sarvaprāṇinām abhayam dattvā*)[46]. Einen zusatzlichen Beweis fur den Schenkungscharakter dieses Aktes liefert uns die Bezeichnung *abhayadaksiṇā-*[47] Daß hier ein Ausdruck aus der Opferterminologie verwandt wird, kann nach allem Gesagten nicht mehr verwundern. Der Inhalt der Schenkung nimmt der *dakṣiṇā-*, dem ‚Gastgeschenk', die ihr anhaftende Gefahrlichkeit. Was ist aber der Inhalt?

Bei Manu ist z. B. von einem Mann die Rede, der von jedem Brennholz, Wasser, Wurzeln, Fruchte, Nahrung, Honig und das ‚Geschenk der Furchtlosigkeit' (*abhayadaksiṇām* [IV 247d]) empfangen darf. Die Parallelstellen haben z. T. noch ausfuhrlichere Listen[48], in denen Landereien, Weidegrunde, ein Bett und andere konkrete Gaben um das

[46] Yādavaprakāśas Yatidharmasamuccaya IV

[47] Siehe z.B. MBh XII 237,26a und XIII 116,20b, VāsDhS X 1, Laghu-Visnusmrti IV 2

[48] Siehe z B. GautamaDhS XVII 3, Visnusmrti LVII 10 und Yājñ I 211, vgl. ĀpDhS I 6,18,1 (mit *raksā* statt *abhayam*)

abhaya- gereiht werden. Das kann hier wie dort doch nur besagen, daß auch das *abhaya-* als ein solcher konkreter, greifbarer Gegenstand aufgefaßt wird, der ein besonderes Leben fuhren kann, wie es einem Geschenk zwischen Beteiligten zu ergehen pflegt. Der Akt des Schenkens und die überreichte Gabe lassen sich also uberhaupt nicht auf ein Versprechen reduzieren; man unterscheidet dies sehr wohl, wie der Gebrauch von *abhayavāc-* und *°vacana-* bezeugt[49], der eben nur ein ,Versprechen' bezeichnen kann.

„Furchtlosigkeit" gewähren ist nun recht eigentlich Aufgabe wie Tugend und Vorzug von Mächtigen. Dieselbe ,schenken' (*dā*) oder ,schaffen' (*kṛ*), ihre Garantien ,verkünden lassen' (*khyāpayed abhayāni* [Manusmṛti VII 201d]) sind darum stehende Wendungen, wenn es gilt, Pflichten und Wirken des Königs zu beschreiben, die zugleich Maßstab seiner Existenz sind[50]. Und umgekehrt – ganz allgemein von Manu formuliert – ,gelangt zur Herrschaft, wer Furchtlosigkeit gewährt'[51]. Selbstverständlich ist es auch eine Funktion des Götterkonigs Indra[52], oder es ist – so mussen wir hier im unpolitischen Bereich folgern – spontane Selbstäußerung derer, die Macht besitzen, die ihnen nicht zugesprochen ist, die sie sich auch nicht äußerlich erstritten, sondern sich innerlich durch Erkenntnis und Verzicht angeeignet haben.

Es ist banal, darauf zu verweisen, daß man nur schenken kann, was man hat oder ist. Erinnert man aber daran, daß *abhaya-* notorisch ein Epitheton der Unsterblichkeit oder des Todlosen, Chiffre fur das Brahman ist[53], so wird verstandlich, daß ,ein aus Furchtlosigkeit bestehendes Geschenk' (d.i. *abhayadakṣiṇā-*), durch welches einer voll des Mitleids die Furcht der Wesen auf sich nimmt, als unubertrefflich hochste Gabe (*dāna-*) überhaupt gepriesen wird[54]. Damit kommt zugleich etwas von der metaphysischen Fundierung des Abhayadāna in den Blick.

Diese kardinale Voraussetzung fur das Abhayadāna des Entsagers zum mindesten angedeutet zu haben kennzeichnet die Sentenz der Āruṇi-Upanisad: *abhayaṃ sarvabhūtebhyo mattaḥ sarvaṃ pravartate* ,Furchtlosigkeit [gehe von mir aus] fur alle Wesen, (denn) aus mir geht

[49] Belege s. schon PW I/327 (s.v 1. *abhaya*).

[50] Vgl. z.B. ĀpDhS II 10,25,15; BaudhDhS I 10,18,1; VāsDhS XIX 1f, Manusmṛti VII 35.87f.143f.201 und VIII 303–306, Yājñ I 322; ferner GautamaDhS X 7 und XI 9

[51] Manusmṛti IV 232b *aiśvaryam abhayapradah* / (scil *āpnoti* [aus 230a])

[52] Z.B. RV X 152,2d *abhayaṃkaráh* // = AtharvavedaS I 21,1d

[53] Vgl. J F. SPROCKHOFF, WZKSO 6, p. 162f , wo KathaU I 12 nachzutragen sei.

[54] Vgl. MBh XII 237,26 und XIII 116,20; Yājñ. III 61 (von A.F STENZLER in seiner Übersetzung [Berlin – London 1849, p. 96] mißverstanden).

alles hervor!'[55]. Er ist ja, wie gesagt, die in sich ruhende Mitte. Da in der Regel der Entsager in seinem Zeremonial allein agiert, vernehmen wir keine Bitte um Furchtlosigkeit[56]. Dennoch vollzieht er das Abhayadāna ritualgerecht, als ob er eine solche Bitte ‚von allen Wesen' vernommen hätte, als ob das Motiv seines Geschenkes nicht in ihm selbst läge. Als s p o n t a n e G a b e kommt sein Abhayadāna unter religiosem Aspekt einer ‚Stiftung', rechtlich verstanden einer ‚Setzung' gleich.

Es liegt indessen im Wesen einer solchen Gabe, daß sie den Gebenden mit dem Empfanger derart verbindet, daß der Geber wiederum zum Empfangenden wird. Das heißt aber nicht, daß der Geber w e g e n seines Geschenkes zum Beschenkten wird; vielmehr handelt es sich um einen durchaus impersonalen Vorgang, um eine Bewegung, die gleichsam mechanisch abläuft. Dieser Gedanke kommt deutlich in einem umlaufenden, notorisch als Erläuterung zitierten Vers zum Ausdruck[57]: ‚Dem Schweiger (*muni-*, oder Weisen), der wandelt, nachdem er allen Wesen Furchtlosigkeit gegeben, entsteht hier auch von keinerlei Wesen Furcht'. Wer jedoch hinauszieht, so wird gewarnt (VāsDhS X 3), ohne dieses Geschenk gemacht zu haben, der totet Geborene und Ungeborene. Damit wird nicht nur derselbe Tatbestand *e contrario* ausgedruckt, sondern es zeigt sich zugleich die Machtvollkommenheit, die dem Entsager aus dem einmaligen Geschenk selbst zuwachst. Es ist bemerkenswert, daß der drohende Unterton in der Warnung nicht dem Hinausgezogenen gilt, sondern den anderen. Die Verweigerungen, eine Gabe zu geben wie auch sie anzunehmen, kommen einer Kriegserklarung gleich; nicht das Individuum geht zugrunde, sondern die Ordnung wird gestort. Augenscheinlich besteht zwischen dem Geschenk der Furchtlosigkeit und dem ‚Nichtverletzen' (*ahiṃsā-*)[58] ein direkter Zusammenhang.

---

[55] Es handelt sich um einen ordentlichen Halb-Śloka! Das ist bisher ubersehen worden. Sein erster Teil ist, allerdings uber die Pāda-Grenze greifend, mit BaudhDhS II 10,17,29 (o. p. 77; auch BaudhGṛhyaśesasūtra IV 16,4) gleichlautend; der zweite Pāda findet sich nur noch MBh VI 32(= Bhagavadgītā X),8b. Spatere Upanisads (NāradaparivrājakaU IV. 167,8f., ParamahaṃsaparivrājakaU p. 282,1) hangen direkt von ĀruniU IV 9,4 ab; s. SPROCKHOFF, Saṃnyāsa I, p. 29 und 315 (Tabelle 2 zur Stelle)

[56] Dies erfolgt erst in spateren Formularen. – Daß man eine Bitte um *abhaya-* in altvedischen Zeiten haufig vortragt, ist naturlich. ‚Furchtlosigkeit' ist mehr und etwas anderes als ‚Sicherheit'; diese gibt es auch in der Isolation.

[57] BaudhDhS II 10,17,30 *abhayaṃ sarvabhūtebhyo, dattvā yaś carate muniḥ / na tasya sarvabhūtebhyo, bhayaṃ cāpīha jāyate //*; s. ferner – mit kleineren Abweichungen in der Formulierung – VāsDhS X 2, NāradaparivrājakaU V 183,4f., MBh XII 185,4 u. a.

[58] Das ist das erste unter den funf großen Gelubden (BaudhDhS II 10,18,2 u. o.)

Es liegt auf der Hand, daß an dem durch die Abhayadakṣiṇā gestifteten Frieden beide Seiten partizipieren. Diese Wechselseitigkeit wird von Manu, mehr aber noch und mit einer ethischen Farbung in den Parallelen des Mahābhārata betont[59]. In deren Sicht erschöpft sich indessen die Funktion des Geschenkes nicht in der Herstellung einer – gleichsam horizontal verlaufenden – Beziehung zwischen Geber und Empfänger, sondern es erwirkt – gewissermaßen in vertikaler Richtung zwischen Erden- und Himmelswelt – einen uberweltlichen Lohn, der nur dem Geber zufällt. J. JOLLY formulierte einmal den Grundsatz[60]: ‚Je wertvoller das Geschenk, desto grosser der Himmelslohn'. Hiernach verknupfen die Rechtssittentexte also die Darstellung des Abhayadāna auch mit einem Ausblick auf das Leben, das den Saṃnyāsin nach seinem physischen Tode in glanzvollen Welten und in der Unendlichkeit erwartet.

*

Ruckblickend seien, allgemein Bekanntes aufgreifend, einige Punkte festgehalten, die mir fur eine Betrachtung des Ācāra aus der Sicht des dargelegten Svīkāra wesentlich erscheinen.

Agnisamāropana und Abhayadāna sind, wiewohl beide weder ursprunglich noch ausschließlich dem Samnyāsa-Ritual angehören, grundlegende Voraussetzungen fur den Lebensvollzug (*ācāra-*) des Saṃnyāsin. Als solche bestimmen sie ihn in mehrfacher Hinsicht. Als Interiorisierung des Feuers verstanden, stellt das Agnisamāropaṇa die Möglichkeit weiteren Opferdienstes frei und wahrt damit die Kontinuität des kosmischen Geschehens. Korperbestattung und Brandbestattung des toten Asketen werden damit nicht eindeutig determiniert, sondern stehen zur Disposition. Der Verbrennung der Reibholzer kommt beim Agnisamāropana besondere Bedeutung zu. Als rituelle Befreiung von der Korperverhaftung verstanden, antizipiert das Agnisamāropaṇa die Leichenverbrennung und begrundet die Neugeburt des Menschen als Saṃnyāsin.

Das Praiṣoccāraṇa kann als ein fur einen Weihevorgang spezifischer Akt angesehen werden, insofern er den ‚point of no return'

---

59 Siehe Manusmrti VI 39f und vgl MBh IX 49,58f , XII 21,4; 39,40f., 154,26, 168,42; 213,14; 236,27; 237,17 25ff.34; 254,25 30, 261,32, 269,20; 287,4f.; XIII 58,3; 116,20; 117,22; XIV 46,18 u o. – Die oberflachliche Phrase „Nichts zu danken!" ist eigentlich gedankenlos und – wenigstens aus indischer Sicht – bose

60 Recht und Sitte (einschliesslich der einheimischen Litteratur) Strassburg 1896, p. 104 (§31)

markiert, der „Vorher" und „Nachher" voneinander abgrenzt. Doch es ist einzigartig: Es ist eine durchaus autonome Proklamation, durch die der angehende Entsager fur sich selbst durch sich selbst an sich selbst die ‚Entsagung' begeht (*samnyastaṃ mayā*). Kraft dieser irreversiblen ‚Selbst-Weihe' ist er ein Saṃnyāsin[61]. Diese ist die Grundlegung und die Begrundung seines spezifischen Abhayadāna. Im ubrigen ist die Bedeutung des Praiṣoccāraṇa fur das weitere Saṃnyāsin-Leben so allgemein wie der ganze Svīkāra uberhaupt; eine gesonderte direkte Entsprechung zu einem Kennzeichen des Ācāra ist nicht augenfällig. Hieraus durfte wohl zu erklären sein, daß die meisten Dharmaśāstras das Praiṣoccārana nicht erwahnen; denn sie sind ja in erster Linie an der asketischen Praxis im Rahmen der allgemeinen Ordnung interessiert. Allerdings sehe ich indirekte Verweise auf seinen Ācāra. Wer „Ich habe entsagt!" ruft, ist nicht bloß allein; er ist einsam. ‚Nur von einem Zweiten, furwahr, geht Furcht aus', heißt es[62] allgemein. Wo kein Zweites ist, gibt es Furchtlosigkeit, oder kann es sie geben. Daher gilt fur seinen Ācāra auch sein einsames Umherpilgern; erst Spatere habe ein Gebot daraus gemacht. Hier ist Einsamkeit nicht Schicksal, sondern eine Macht.

Das Abhayadāna bestimmt das Verhältnis des Saṃnyāsin zur Umwelt einmal dadurch, daß er es als ‚Nichtverletzen' (*ahiṃsā-*) praktiziert[63], zum anderen durch sein Gewicht als unubertreffliche, einmalige und letzte Gabe, die der Entsager „gibt". Hinfort gilt fur das Leben als Saṃnyāsin *na dadyāt* ‚er gebe nicht' in des Wortes wortlicher Bedeutung[64]. Irrigerweise sieht man darin ein beschrankendes Gebot. Er gibt nicht, weil er sich mit dem hochsten denkbaren Geschenk ‚verausgabt' hat und also nicht mehr geben kann. Er lebt von der Umwelt, die ihm ‚Almosen' (*bhikṣā-*) gibt, dessen ‚Verzehr' (*bhojana-*), vor dem Hintergrund des Agnisamāropaṇa gesehen, potentiell als inneres Feueropfer verstanden werden kann. Die *bhikṣā-*, ‚Almosen' und ‚Bettelgang' zugleich, erscheint als Medium, als ein sichtbarer Ausdruck der Furchtlosigkeit, die dem Saṃnyāsin von den ‚Menschen dieser Welt' zuteil wird. Durch sein Geschenk sind diese – und zwar gleichgultig, welchem

---

61 Es sei daran erinnert, daß die ‚Selbst-Ordination' bei den Buddhisten aufs strengste verboten, nur dem Buddha selbst vorbehalten ist; s. die Bemerkungen von L ALSDORF, Verkannte Mahāvastu-Strophen. WZKSO 12–13 (1968/1969) 13–22 (= Kleine Schriften Wiesbaden 1974, p 370–379), bes p 17 (= p. 374)

62 ŚB XIV 4,2,3 (= BrhadāranyakaU I 4,2) *dvitīyād vái bhayáṃ bhavati*

63 Sie wird aber – anders als bei den Jainas – nicht prinzipiell bis zu dem im Tode endigenden Fasten fortgefuhrt

64 Erstmals bundig grundsatzlich formuliert *bhiksāśī na dadyāt* in (Laghu-)SamnyāsaU p 21,1 und Kathaśruti III 41,2, hier zugleich klar der Heilsgewahrung (*svasti sarvajīvebhyah*; unubliche Formulierung) nachgestellt

Stande (*varṇa-*) sie angehören[65] – erst in die Lage versetzt worden, ihm Almosen zu geben und damit ihren Dharma zu erfüllen. Nicht *do ut des* ist das leitende Prinzip, sondern *do ut possis dare*. Dies ist m. E. eine weitere, tiefere Begründung der Bhikṣā. Sie berührt den Saṃnyāsin nur in seiner physischen Existenz; seine geistige bleibt autonom[66]. Eine andere Grundlage der Bhikṣā haben wir wohl darin zu sehen, daß sie der Spende an die Toten gleichkommt, die auch nicht geben, sondern nur empfangen[67]. Sie gehören wie die ‚der Gesellschaft abgestorbenen' Saṃnyāsins recht eigentlich ins Araṇya, in die Fremde und Ferne. Aber während sonst alles ‚aus der Fremde' Kommende das Unheimliche, Todbringende ist – was immer sich von dort ins Dorf verirrt, muß nach alter Regel totgeschlagen werden[68] –, so hat der Saṃnyāsin den Menschen und der Gesellschaft überhaupt kraft seiner Entsagung die Furcht genommen. Sie besorgen den Unterhalt seines Leibeslebens, was offensichtlich n u r um i h r e t w i l l e n geschieht; denn i h m ist es gleichgültig, ob er Almosen erhält oder nicht. Das Abhayadāna ist nicht zuletzt die Grundlage auch der Ehrerbietung, die von seiten der Weltmenschen, die in ihm – später – den Guru sehen (wollen), ihm zuteil wird. Der Saṃnyāsin selbst aber ist, wie es notorisch heißt, jenseits von Lob und Tadel, und er redet, „unterweist" nicht, es sei denn als Vorbild und im Schweigen (*mauna-*). Nur insofern kann er als Lehrer bezeichnet werden und ist doch zugleich Schüler, indem er seiner Askese Methoden meditativer Versenkung eingliedert. Wo vordem zwei waren – Opferherr und Priester, Geber und Empfänger, Lehrer und Schüler, Machtvoller und Ohnmächtiger oder, in der plastischen Sprache der Brāhmaṇas, Nahrungsverzehrer (Esser) und Nahrung (Speise)[69] –, die in der Furcht leben, ist in der Furchtlosigkeit nur noch einer. Wie durch das Agnisamāropaṇa die zwei Feuer im ursprünglichen einen im Saṃnyāsin aufgehoben sind, so auch jene Spannungen durch das Abhayadāna.

Schließlich fügen sich die drei besprochenen Elemente des Svīkāra ineinander. Das Agnisamāropaṇa begründet über das Praiṣoccāraṇa

[65] Das hat orthodox-brahmanische Kreise zur Textfälschung verführt, s. SPROCKHOFF, Saṃnyāsa I, p. 78, 153.

[66] Damit ist auch der Einwand entkräftet, daß im Falle der ĀruṇiU eine Beziehung zwischen Abhayadāna und Bhikṣā nicht haltbar sei, weil der Entsager sich als Ausgangspunkt von allem erkläre.

[67] Siehe auch zum Folgenden jetzt J.F. SPROCKHOFF, Die feindlichen Toten, *passim*.

[68] Vgl. jetzt SPROCKHOFF, WZKS 25, p. 40 mit p. 35ff. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß unter den notorischen Epitheta für einen Verbrecher auch *bh[a]ikṣāśin-* (vgl. o. n. 64) angeführt wird, s. z.B. Manusmṛti XI 72f. oder Yājñ. III 243.

[69] Siehe grundlegend W. RAU, Staat und Gesellschaft im Alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt. Wiesbaden 1957, p. 34f.

die Einsamkeit des umherziehenden Saṃnyāsin und mit dem Abhayadāna seine Freizugigkeit im Raume. Dieser Freizugigkeit wird einzig auch durch das Abhayadāna mit der Ahiṃsā eine Grenze gesetzt, namlich durch das Verweilen wahrend der Regenzeit[70]. Mit dem Praiṣoccārana verkundet der Saṃnyāsin – setzt er aus sich – selbst seine neue Befindlichkeit oder Neugeburt, die ihn zum Geschenk der Furchtlosigkeit – zur Setzung oder Stiftung – fur alle anderen erst befahigt.

Ich habe die Abhayadakṣiṇā eine spontane Gabe genannt, begrundet in einer das Diesseits transzendierenden existentiellen Gewißheit, die den Samnyāsin mit Macht ausgestattet hat. Die naheliegende Frage nach dem Warum seines Geschenkes stellt sich unseren Texten nicht. Man kann es gleichsam als balancierenden Preis (*dāna-* = Tribut)[71] fur seine totale Absage an das Gegebene, von der wir ausgingen, verstehen; dadurch unterscheidet er sich von anderen, die die gegebene Ordnung storen. Zu dieser Erklärung fugte sich die in den Texten wiederholt erhobene Forderung, bei dem Gang in die Hauslosigkeit ,geordnete Verhaltnisse' zu hinterlassen[72]. Der Grund muß wohl doch tiefer liegen. Auch der, der sich im Walde als Vānaprastha niederlassen will, muß geordnete Verhaltnisse hinterlassen; doch Furchtlosigkeit schenkt d e r n i c h t , und ihm ist nach verbreitetster Anschauung auch das Betreten von Siedlungen untersagt[73]. Auch dies deutet darauf hin, daß das Abhayadāna letztlich nur auf der Selbst-,Entsendung' des Entsagers beruht. In beidem wird der gleichsam ,konigliche' Aspekt des Saṃnyāsin schon angezeigt[74]. Das Agnisamāropaṇa korrespondiert mit der Entgrenzung seiner Macht. Die Welt steht ihm zur Verfugung. Als geistliche, geistige Autoritat ist der Saṃnyāsin ein neuer Souveran, der wahrhaft freie Mann.

70 Vgl SPROCKHOFF, Die feindlichen Toten, p 281

71 Vgl RAU, op cit (n 69), p 59

72 Vgl. SPROCKHOFF, Resignation, p 238 – Die religionsgeschichtliche Herkunft des Abhayadāna scheint mir noch nicht hinreichend geklart

73 Vgl. z B BaudhDhS II 6,11,15, VāsDhS IX 2f , GautamaDhS III 23–33; Manusmrti VI 16, dazu jetzt SPROCKHOFF, WZKS 25, p 86 und WZKS 28, p 28f

74 Vgl oben p 76 und 78. Diesen zu entfalten wird erst eine Analyse des Ācāra bringen konnen

DIE „UNBEANTWORTETEN FRAGEN“ UND DAS SCHWEIGEN DES BUDDHA

Von Claus Oetke, Stockholm

I

„Es wurde immer noch einseitig sein, bei der Wirkung Buddhas auf seine Zeitgenossen nur die Macht seines Wortes ins Auge zu fassen. Man kennt Buddha nicht, solange man ihn nur nach dem beurteilt, was er *geredet* hat. Sondern zu der Macht der Rede gesellt sich bei ihm eine andere, die jene beinahe noch uberragt, die Macht des *Schweigens*, und die Bedeutung dieses Schweigens richtig zu erfassen, ist fur das ganze Verständnis des Buddhismus von großter Wichtigkeit. Zu den allervortrefflichsten Eigenschaften, die im Sinne Buddhas ein Mensch haben oder sich anerziehen kann, gehort das Schweigen, und der Buddha selbst ist Meister in dieser Kunst gewesen “

Diese Worte des Indologen Hermann Beckh (1958: 110) durften sich in Einklang finden mit den Ansichten der Mehrzahl all jener, die sich mit der buddhistischen Lehre auseinandergesetzt oder gar uber sie geschrieben haben. Doch damit ist die Harmonie der Anschauungen auch schon am Ende – genauer gesagt: Konsens der Gelehrten darf man erwarten fur die These, *daß* „die Bedeutung dieses Schweigens . . zu erfassen . . . von größter Wichtigkeit“ ist; Dissonanzen horen wir jedoch bei der Frage, *was* die Bedeutung jenes Schweigens ist.

Mit den folgenden Ausfuhrungen wird die Klangvielfalt noch um eine weitere Komponente angereichert werden. Denn bislang existierten wenigstens weitgehend stillschweigende Übereinstimmungen daruber, *wie* man die Bedeutung des Buddha-Schweigens richtig zu erfassen habe, und diesem Gleichklang soll ein Kontrapunkt in einer abweichenden Tonart hinzugesetzt werden. Selbst bei Publikationen aus allerjüngster Zeit ist man bei der Deutung des Phänomens von einschlägigen Stellen aus dem Pāli-Kanon ausgegangen, um in direkter Weise Ruckschlusse auf die Motivationen des Religionsstifters zu ziehen. Demgegenuber mochte ich vertreten, daß

(1) Rekonstruktionen moglicher Motive und Grunde fur Buddhas Verhalten nicht in völliger Absehung von der Frage der Intentionen der Verfasser der einschlagigen Quellentexte vorgenommen werden sollten, und daß

WZKS 38 (1994) 85–120

(2) die Bestimmung der Bedeutung von Buddhas Schweigen sowie der Grunde für die Weigerung, bestimmte Fragen definitiv zu beantworten, nicht allein auf der Grundlage des Pāli-Kanons, sondern auch unter Berucksichtigung der in chinesischer Sprache erhaltenen Versionen des Sūtrapiṭaka vorgenommen werden sollte. Denn ungeachtet mancher Divergenzen bei der Frage der Zuordnung der im chinesischen Tripiṭaka erhaltenen Āgamas zu bestimmten Schulen des Buddhismus ist unzweifelhaft, daß jene Texte nicht dieselbe Tradition reprasentieren wie der der Theravāda-Schule zugehorige Pāli-Kanon.

Die Literatur, die sich mit dem Schweigen des Buddha sowie der Nichtbeantwortung bestimmter Fragen beschaftigt, weist noch ein weiteres Charakteristikum auf, das zwar in vereinzelten Fallen fehlt, bei der uberwiegenden Mehrzahl jedoch anzutreffen ist, namlich die Annahme, daß sich eine einheitliche Explikation fur die Bedeutung von Buddhas Schweigen geben lasse. Auch diese Ansicht soll in Frage gestellt bzw. vorhandene Ansatze zu Differenzierungen noch weiter getrieben werden.

II

Eine wesentliche Unterscheidung bezuglich der Signifikanz des Schweigens ist von GADJIN NAGAO (1955) und anderen Autoren bereits vorgenommen worden. NAGAO kontrastiert ein Schweigen im Zusammenhang mit einer bestimmten Gruppe spezifischer Fragen gegenuber anderen Fällen des Schweigens seitens des Buddha. Die Gruppe, um die es sich hierbei handelt, wird öfters unter technischen Bezeichnungen erwähnt. Unter diesen sind am geläufigsten der Pāli-Terminus *avyākatā pañhā* und der Sanskrit-Ausdruck *avyākṛtavastu*, die sich durch ‚unerklart [gelassene] Fragen' und ‚unerklarter Gegenstand' wiedergeben lassen. Eine alternative Einteilungsmoglichkeit, die mit der ersteren nicht ganzlich zusammenfällt, besteht in der Unterscheidung zwischen (a) Schweigen des Buddha im Anschluß an eine an ihn gestellte Frage und (b) anderen Fällen des Schweigens.

Die beiden Unterscheidungen sind nicht vollstandig äquivalent, weil im buddhistischen Kanon auch von Vorkommnissen berichtet wird, bei denen der Buddha auf eine Frage mit Schweigen reagiert haben soll, bei der keiner der sogenannten *avyākṛtavastus* im technischen Sinne des Wortes zur Debatte gestanden hat. Ein Beispiel bildet die Unterredung zwischen Buddha und einem Pilger namens Uttiya, die sich innerhalb des Pāli-Kanons in AN V/193-195 und im chinesischen Saṃyuktāgama S_1, Nr. 965 (T 2.247c) findet. Dort wird geschildert, daß der Buddha auf die Frage des Uttiya, ob ein großer oder kleiner Teil der Welt die vollständige Erlosung findet, mit Schweigen reagiert. Der

Erzählung zufolge gibt der dabei anwesende Ānanda eine Erklärung des Schweigens des Buddha. Der Buddha hat geschwiegen, sagt Ānanda, weil die gestellte Frage in anderen Worten dasselbe erfragt wie die davor von Uttiya gestellte Frage, welche Lehre von dem Buddha Gautama verkundet wird. Auf jene hatte Buddha geantwortet, daß er seinen Anhangern den Weg zur Beendigung des Leidens und der Erlangung der Erlosung lehre. Es wird von Ānanda ein Gleichnis gegeben, in dem die Mitteilung enthalten ist, daß der Erhabene Buddha sich zwar nicht darum kummert, ein wie großer Teil der Welt Erlösung findet, jedoch mit Bestimmtheit weiß, daß wenn irgend jemand erlost wird, dann dies nur auf dem von ihm gezeigten Wege geschehen kann. Demzufolge sieht es so aus, daß die besagte Identität des Erfragten darin gesehen werden soll, daß die zweite Frage auf einen Sachverhalt abzielt, um dessen Bestehen oder Nichtbestehen man sich nicht zu kummern braucht oder bekummern sollte, wenn man die Antwort auf die erstere Frage weiß. Und es wird suggeriert, daß dieser Umstand Grund fur das Schweigen des Buddha war.

Die buddhistischen kanonischen Texte erzahlen von einem Schweigen des Buddha aber auch in Situationen, bei denen keine Fragen gestellt wurden. Ein Fall, der im achten Buch des Aṅguttaranikāya, §20 (= AN IV/204–208) geschildert wird, ist allerdings dem Schweigen im Kontext einer Fragestellung verwandt wegen der engen Zusammenhänge zwischen Fragen und Aufforderungen. Es wird berichtet, daß Buddha zweimal auf die Aufforderung der Monchsgemeinde, die Ordenssatzung (*pātimokkha-*) vorzutragen, mit Schweigen reagiert habe. Nachdem er das dritte Mal aufgefordert wurde, erwiderte er, die Monchsgemeinde sei unrein. Es stellte sich heraus, daß einer der Anwesenden kein echter Monch war, und nachdem diese Person aus der Versammlung entfernt worden war, erklärte Buddha, daß von nun an die Monche allein den Fasttag abhalten und die Satzung vortragen mogen. Es sei unmöglich, daß der Vollendete in einer unreinen Versammlung die Satzung vortragen sollte.

Es existieren aber auch Aspekte des Schweigens, die mit dem Schweigen als Reaktion auf gestellte Fragen in weniger enger Beziehung stehen. Einige Autoren, wie Beckh und Nagao haben auf die zahlreichen Stellen im Kanon hingewiesen, bei denen Schweigen Einverstandnis signalisiert. Besonders prominent ist das Schweigen Buddhas als Akzeptierung von Einladungen. Zu beachten ist auch, daß mehrmals davon die Rede ist, daß der Buddha Gautama kein Freund von Gerauschen sei und das Stillsein liebe. Am Anfang des Poṭṭhapādasutta (DN I/178ff.) heißt es, daß Poṭṭhapāda seine Gemeinde, die sich gerade in lauten Gesprachen uber allerlei weltliche Themen, in Reden uber die Erschaffung von Erde und Meer, Sein und Nichtsein erging, beim Herannahen des Buddha aufforderte, den Lärm einzu-

stellen und Ruhe eintreten zu lassen, damit der Erhabene die Gemeinde seines Besuches für würdig ansehe. Es ist ferner uberliefert, daß Buddha seine Junger ermahnt haben soll, entweder uber den heiligen Dharma zu reden oder andernfalls das vornehme Schweigen zu uben[1]. Einige Autoren haben fur die Beurteilung der Bedeutung des Schweigens des Buddha auch die Tatsache als relevant erachtet, daß der Überlieferung nach der Buddha die von ihm erkannten Einsichten nach seiner Erleuchtung zunachst nicht mitteilen wollte, weil er befürchtete, die Welt würde die Lehre nicht angemessen erfassen können[2].

III

Diese Aspekte des Schweigens des Buddha sind aber nicht lediglich im Hinblick auf die Personlichkeit des Begrunders der buddhistischen Lehre bzw. im Hinblick auf das in den kanonischen Schriften gezeichnete Bild seiner Persönlichkeit signifikant, sondern sie verdienen auch Beachtung wegen möglicherweise gegebener Beziehungen zwischen ihnen und dem prominentesten Aspekt des Buddha-Schweigens, dem Schweigen im Zusammenhang mit den ‚metaphysischen Fragen', die mit den Termini *avyākṛtavastūni* bzw *avyākatā pañhā* verknupft sind. Es gibt umfangreichere und weniger umfangreichere Listen von *avyākṛtavastus*. Mitunter enthalt die Liste vier Gruppen von Fragen bzw. Problemen, die ihrerseits in zwei bzw. vier Einzelfragen unterteilt sind.

Im Saṃyuttanikāya findet sich innerhalb des Saḷāyatanavagga ein Kapitel, das ganz den *avyākrtavastus* gewidmet ist und die Bezeichnung Avyākatasaṃyutta tragt (SN IV/374–403). In §7 (SN IV/391f.) werden folgende Fragen gestellt:

(1a) *kin nu kho … sassato loko* ‚Ist die Welt ewig?'
(1b) *kim pana … asassato loko* ‚Ist die Welt nicht ewig?'
(2a) *kin nu kho … antavā loko* ‚Ist die Welt begrenzt?'
(2b) *kim pana … anantavā loko* ‚Ist die Welt unbegrenzt?'
(3a) *kin nu kho … taṃ jīvaṃ taṃ sarīram* ‚Sind Seele dies [und] Korper (eben) dies / Sind Seele und Korper dasselbe?'
(3b) *kim pana … aññaṃ jīvaṃ aññam sarīram* ‚Sind Seele [etwas] anderes [und] Korper [etwas] anderes / Sind Seele und Korper verschieden?'
(4a) *kin nu kho … hoti tathāgato param maraṇā* ‚Ist/Existiert/Wird der Tathāgata nach dem Tode?'

[1] U II 2 (. 11,18f.) *sannipatitānaṃ vo bhikkhave dvayaṃ karaṇīyaṃ dhammikathā ariyo vā tuṇhībhāvo.*
[2] Siehe z. B. NAGAO 1955: 138f.

(4b) *kim pana ... na hoti tathāgato paraṃ maraṇā* ‚Ist/Existiert/Wird der Tathāgata nach dem Tode nicht?‘

(4c) *kin nu kho ... hoti ca na hoti tathāgato paraṃ maraṇā* ‚Ist/Existiert/Wird sowohl der Tathāgata nach dem Tode als auch ist/existiert/wird er nicht?‘

(4d) *kim pana ... neva hoti na na hoti tathāgato param maraṇā* ‚Ist/Existiert/Wird weder der Tathāgata nach dem Tode noch ist/existiert/wird er nicht?‘.

Dieselbe Vierergruppe begegnet uns in derselben Gestalt noch an vielen anderen Stellen des Pāli-Kanons. Trotzdem besteht keine völlige Einheitlichkeit: Die Kategorien (1) und (2) treten manchmal in viergliedriger Form auf, erweitert in analoger Weise wie in Kategorie (4) durch ‚sowohl-als-auch‘- und ‚weder-noch‘-Fragen. In den chinesischen Versionen kommen an vereinzelter Stelle sogar noch komplexere Gruppen vor. So finden wir in Kapitel 196 der der Kāśyapīya-Schule zugeschriebenen Version des Saṃyuktāgama (T 2.445cff.) im Anschluß an die Theoreme des Weder-ewig-noch-nicht-ewig-Seins bzw. des Weder-begrenzt-noch-nicht-begrenzt-Seins der Welt die Satze, daß die Welt weder nicht ewig noch nicht nicht ewig bzw. weder nicht begrenzt noch nicht nicht begrenzt ist (T. 2.445a). Anstelle der vier Glieder der Kategorie (4) erscheint in jenem Texte eine Fünfergruppe bestehend aus den Alternativen, daß der Ātman der Lebewesen, nachdem diese hier gestorben sind und im Jenseits wiedergeboren werden (a) existiert, (b) nicht existiert, (c) sowohl existiert als auch nicht existiert, (d) weder existiert noch nicht existiert, (e) weder nicht existiert noch nicht nicht existiert[3]. Es soll an dieser Stelle auf die Varianten nicht weiter eingegangen werden. Denn zunachst kommt es nur darauf an, dessen eingedenk zu sein, daß mehrere alternative Formen der *avyākṛtavastu*s existieren, von denen einige in der Sekundarliteratur gelaufig sind, einige jedoch kaum jemals erwahnt werden.

Noch zwei weitere Punkte sind von Wichtigkeit: Erstens ist zu beachten, daß die sogenannten *avyākṛtavastu*s keineswegs ausschließlich in Verbindung mit einem Schweigen des Buddha zur Sprache kommen.
In zahlreichen Fallen wird berichtet, daß der Buddha oder ein Junger Buddhas als Reaktion auf die oben formulierten oder ahnliche Fragen

---

[3] Der Wortlaut des Textes konnte allerdings auch so aufgefaßt werden, daß statt eines vierten und eines funften Gliedes ein komplexes viertes Glied vorkommt, z B. im Falle der Frage der Fortexistenz des Ātman nach dem Tode als Alternative vier das Theorem, daß der Ātman nach dem Tode des Lebewesens sowohl weder existiert noch nicht existiert als auch weder nicht existiert noch nicht nicht existiert (s T 100, 445a18f)

geantwortet haben, dies sei vom Buddha nicht verkundet (*avyākata-* / *avyākṛta-*) worden. Wir haben es somit mit einer Gruppe von Fragen zu tun, die den Texten zufolge entweder durch Schweigen unbeantwortet gelassen werden oder von denen ausdrucklich konstatiert wird, sie wurden nicht offenbart oder seien nicht offenbart worden. Zweitens darf nicht übersehen werden, daß nicht nur mehrere Versionen der *avyākṛtavastus* vorkommen, sondern daß der Kreis der Fragen, auf die die gerade gegebene Charakterisierung zutrifft, nicht vollig zusammenfällt mit dem Bereich, der gemeinhin mit den Titeln *avyākṛtavastu* bzw. *avyākatā pañhā* in Zusammenhang gebracht wird. Es gehören dazu auch Fragen, die sich nicht als Sonderformen der obigen vier Gruppen auffassen lassen. Wichtig ist ein Fragenpaar, bezuglich dessen in §10 des Avyākatasaṃyutta (SN IV/400) sowie in den entsprechenden Texten des chinesischen Saṃyuktāgama (S_1, Nr. 961 = T 2.245b; S_2, Nr. 195 = T 2.444c) ubereinstimmend berichtet wird, daß der Buddha geschwiegen habe, als der Wanderer Vacchagotta ihm diese Fragen gestellt hatte. Es handelt sich um die Fragen:

(5a) *kin nu kho ... ath'attā* ‚Existiert ein Ātman?'
(5b) *kim pana ... nath'attā* ‚Existiert ein Ātman nicht?'.

Hinzu kommt, daß sich aus den Texten noch ein weitaus großerer Bereich von Fragen herausschalen läßt, die zwar nicht in einer der oben angegebenen Weisen als „nicht offenbart" kundgegeben werden, die aber nichtsdestoweniger zusammen mit der Kerngruppe der „nicht offenbarten Fragen" eine Familie bilden. Familienahnlichkeiten bestehen zwischen den *avyākṛtavastus* im engeren Sinne und einem „Tetralemma", das mehrmals im Nidāna-Buch des Saṃyuttanikāya, z. B. in §17f. (SN II/19f. und 22f.), zur Sprache kommt. Es handelt sich um die vier Fragen:

(6a) ‚Ist (die Lust und) das Leid durch einen selbst gewirkt?'
(6b) ‚Ist (die Lust und) das Leid durch einen anderen gewirkt?'
(6c) ‚Ist (die Lust und) das Leid sowohl durch einen selbst als auch durch einen anderen gewirkt?'
(6d) ‚Ist (die Lust und) das Leid weder durch einen selbst noch durch einen anderen gewirkt?',

woran sich die Fragen anschließen, ob Leiden nichtexistent ist und ob der Meister Gautama Leid weder kennt noch sieht. All diese Fragen werden verneint, woraus im Falle des Tetralemmas eine logische Situation resultiert, die der bezüglich der Frage der Fortexistenz des Tathāgata nach dem Tode bestehenden ähnlich ist.

Hinzu kommt, daß die den *avyākatā pañhā* zugrundeliegenden Ansichten mit einer Reihe weiterer Ansichten in einer Kategorie zusammengefaßt werden. Im ersten Unterabschnitt des zum Khandhavagga des Saṃyuttanikāya gehörigen Diṭṭhisaṃyutta (SN III/202ff.) er-

scheinen die Satze, daß die Welt ewig ist usw., im Anschluß an acht Ansichten, von denen erklärt wird, daß sie aufgrund der Korperlichkeit (*rūpa-*) und des Anhangens an Körperlichkeit oder aufgrund der ubrigen Skandhas bzw. des Anhangens daran entstehen. Dies sind Anschauungen wie die, daß die ganze Welt unveranderlich wie eine Saule ist, daß etwas der Ātman von einem selbst ist, daß man nach dem Tode ohne jegliche Veranderungen fortexistiert, daß man (nach dem Tode) Vernichtung erlangt, daß es keine guten und keine bösen Taten und keine karmische Vergeltung dafur u. a. gibt, daß nichts, wodurch man Reinheit oder Unreinheit erlangt, existiert, daß es sieben unverursachte, ungeschaffene, unvergangliche Dinge – Erde, Wasser, Glut, Luft, Lust (*sukha-*), Leid (*dukkha-*), Seele (*jīva-*) – gibt etc.[4] Eine weitere Dimension verwandtschaftlicher Beziehungen eroffnen Textstellen, die berichten, daß der Buddha bestimmte Fragen als falsch gestellt abgelehnt habe. Im Kevaddhasutta des Dīghanikāya[5] z. B. wird ausgefuhrt, daß die unangemessene Frage, wo die vier Elemente zum ganzlichen Verschwinden kommen, ersetzt werden musse durch die Frage, wo die Elemente keinen Halt finden und wo Name und Form ohne eine Spur zu hinterlassen verschwinden, worauf eine Antwort moglich ist, nämlich die, daß dies für das unsichtbare, grenzenlose, allzugangliche *vijñāna-* (eines Arhat) zutrifft und daß durch das Auflosen des *vijñāna-* all diese Dinge zum Verschwinden gelangen. Einen Bericht von der Zuruckweisung einer falsch gestellten Frage bietet ferner der §12 des Nidānasaṃyutta (SN II/12–14), wozu im §35 (SN II/60–63) eine Parallele existiert. Durch derartige Verwandtschaftsbeziehungen erlangt aber in indirekter Weise auch das Problem der Bedeutung des Schweigens des Buddha sowie der Gründe, determinierte Antworten auf bestimmte Fragen nicht zu geben, große Komplexitat.

IV

Deshalb ist es vielleicht gar nicht so verwunderlich, wenn sich in der bisherigen Sekundarliteratur ganz unterschiedliche Erklarungen und Explikationen finden. Dies gilt selbst dann, wenn man ausschließlich die Frage nach den Grunden fur die Verweigerung einer determinierten Antwort auf die sogenannten *avyākṛtavastu*s seitens des Buddha betrachtet. Die in der Sekundärliteratur erwogenen oder vertretenen Deutungen lassen sich in sechs Haupttypen einteilen:

(1) Erklarungen des Nichtbeantwortens seitens des Buddha durch dessen kognitiven Zustand

[4] Weitere Ansichten werden in den folgenden Unterabschnitten erwahnt
[5] DN I/211ff , insbesondere 215ff

(2) Erklärungen des Nichtbeantwortens durch Annahme pragmatischer Erwägungen seitens des Buddha
(3) Erklarungen aufgrund fur den Buddha hypostasierter epistemologischer, metaphysischer oder metaphilosophischer Anschauungen
(4) Erklärungen durch die Annahme einer bestimmten Ausdrucksfunktion des Verhaltens des Nichtbeantwortens
(5) Erklärungen aufgrund der spirituellen Position des Buddha
(6) Erklärungen durch die Annahme sachlicher Inadäquatheiten, die bejahende oder verneinende Antworten mit sich bringen wurden.

Es zeigt sich allerdings alsbald, daß die in diesen sechs Titeln reprasentierten Ansichten sehr unterschiedliche Thesen umfassen.
1. Was den ersten Typ der Erklarung mittels des kognitiven Zustandes des Buddha angeht, so wird dieser in der Sekundarliteratur zwar relativ selten vertreten, kommt jedoch haufiger zur Sprache in Form einer erwogenen und meist nicht akzeptierten Erklarungsmoglichkeit. Diese besagt, daß das Nichtbeantworten der *avyākrtavastu*-Fragen darin grundet, daß der Buddha kognitiv nicht in der Lage gewesen ist, eine definitive Antwort zu geben, oder simpler formuliert: der Buddha Gautama hat geschwiegen, weil er die Antwort selbst nicht wußte. Ungeachtet der Tatsache, daß kaum ein Autor das Schweigen des Buddha allein auf dessen Ignoranz bezuglich des in den *avyākatā pañhā* Erfragten zuruckfuhren mochte, kommt diesem Erklarungstyp doch große Bedeutung zu. Denn erstens bezieht sich die Ablehnung der Buddhologen oder anderer Verfasser hinsichtlich dieser Erklarungsmoglichkeit meist speziell darauf, daß kognitive Unzulänglichkeit seitens des Buddha eine *hinreichende* Erklarung fur das Phänomen des Schweigens oder Nichtbeantwortens abgibt und daß darin der *einzige* Grund fur das in den Texten beschriebene Verhalten des Buddha liegt. Zweitens ist diese Art der Erklarung von Wichtigkeit, weil sie einen Sachverhalt anfuhrt, der historisch gesehen tatsächlich bestanden haben mag. Denn ungeachtet dessen, ob die *Motivation* fur das Nichtbeantworten der *avyākṛtavastu*-Fragen ausschließlich darin gelegen hat, daß der Buddha die zutreffenden Antworten nicht wußte, mag es sehr wohl zutreffen, daß der historische Begrunder des Buddhismus nicht nur *de facto* die richtigen Antworten nicht kannte, sondern sich auch dessen bewußt war bzw. von sich glaubte, sie nicht zu kennen. Immerhin suggerieren mehrere Passagen im Suttapiṭaka, daß der historische Buddha es fur unangemessen hielt, sich um solche Fragen zu bekummern, und deswegen wurde die Einstellung, sich mit einem Nichtwissen hinsichtlich der Wahrheit oder Falschheit bejahender oder verneinender Antworten zufrieden zu

geben, keine Inkonsistenz der Haltung bedingen. Das Fehlen kognitiver Voraussetzungen fur die Beantwortung muß daher zumindest als mögliche Komponente einer adaquaten Erklärung ernstgenommen werden.

2. Der zweite Erklarungstyp ist, soweit ersichtlich, der weitaus prominenteste. Allerdings fallen hierunter unterschiedliche Thesen, die strikt auseinandergehalten werden sollten. Unter den pragmatischen Erwägungen mussen *minimaliter* unterschieden werden: 1. Erwägungen der Irrelevanz und 2. Erwägungen der Nachteiligkeit von Handlungen. Bezogen auf die Nichtbeantwortung der „unoffenbarten Fragen“ sind hinsichtlich der 1. Kategorie zu unterscheiden: (a) die Erwägung, daß das Außern einer Antwort auf die gestellten Fragen irrelevant ist, und (b) die Erwägung, daß eine Auseinandersetzung und Beschäftigung mit den betreffenden Fragen irrelevant ist. Als dasjenige, mit Bezug worauf die Irrelevanz gegeben ist, werden meist die Erlösung im buddhistischen Sinne oder das Schaffen der Voraussetzungen fur eine Erlosung angefuhrt. Unter den Autoren, die sich mit dem Problem beschaftigen, gibt es sowohl solche, die Irrelevanz, speziell Heilsrelevanz, als einziges Motiv nennen, als auch solche, die dieses in Verbindung mit anderen Motiven anfuhren. Bei Humphreys (1987: 52) und in der Einleitung von Mylius 1985 wird Irrelevanz als einziger Grund erwähnt; Frauwallner 1953, Jaspers 1957, Pérez-Remón 1980 und andere nennen diesen Gesichtspunkt zusammen mit anderen. Die Aspekte der Erwagung der Nachteiligkeit sind noch vielfältiger als die der pragmatischen Erwagung der Irrelevanz. Nicht nur hinsichtlich dessen, w a s nachteilig ist, sondern auch bezuglich dessen, w o f u r Nachteiligkeit oder Schadlichkeit gegeben ist, bestehen wesentliche Unterschiede. Oft wird gesagt oder suggeriert, daß das Beschäftigen mit den Problemen, die in den *avyākṛtavastu*s enthalten sind, schadlich sei, weil sie von dem wesentlichen Ziel der Erlosung abfuhren. Diesen Gesichtspunkt fuhren z. B. Jaspers, Frauwallner, Pérez-Remón und Tatia 1960 ins Feld. Seltener wird erwogen, daß der A k t einer definitiven Beantwortung nachteilige Konsequenzen haben konnte. Immerhin finden sich vereinzelt Bemerkungen, die einen solchen Aspekt suggerieren[6]. Was die Kennzeichnung des sachlichen Resultates angeht, so sind die in der Literatur vorfindlichen Angaben nicht immer scharf und eindeutig. Insbesondere wird nicht stets deutlich abgehoben zwischen (i) der Nachteiligkeit durch den Zeitverlust, der mit einer Beschaftigung mit den „metaphysischen Fragen“ unweigerlich einhergeht, und (ii) der

---

[6] So z. B. in einer Bemerkung von N. Tatia (1960: 151), die lautet: „The Buddha did not give a categorical answer perhaps in anticipation of the controversy and divergence of opinion which his definite answer would have given rise to“.

Nachteiligkeit oder dem Schaden bezuglich der spirituell relevanten psychischen Zustände, die eine Auseinandersetzung mit jenen Fragen möglicherweise nach sich zieht. Von diesen beiden Fällen ist wiederum zu trennen der Gedanke, daß durch eine Beantwortung der Fragen irrtümliche Ansichten hervorgerufen werden konnen. So sagt G. NAGAO (1955: 142):"The reason why the Buddha does not ,reveal to common men' is that they would, by verbal expression, be misled into the fallacy of *ātma-vāda*". Hier wird angenommen, daß der Akt eines Beantwortens falsche Meinungen hervorrufen wurde, die ihrerseits heilsschädlich sein könnten. Ob damit aber alle relevanten Unterscheidungen im Bereiche nachteiliger Resultate erschopft werden, muß vorerst noch offen bleiben[7].

3. Der dritte Typ von Erklärungen wird in mehreren Passagen der Sekundärliteratur in unterschiedlichen Graden der Explizitheit angedeutet. Er tritt uns in dem Gedanken entgegen, daß der historische Buddha die Unmoglichkeit eingesehen oder zumindest gespurt habe, sichere Erkenntnisse im Bereiche der *avyākṛtavastu*-Fragen zu gewinnen. H. BECKH (1958: 114f.) behauptet z. B., daß sich der Buddha die Aufgabe gesetzt habe, „das gewöhnliche, empirische Denken zu uberwinden"; darum gebe es „die Zurückweisung aller Spekulation, darum die Erklärung, daß die höchsten Welten- und Menschengeheimnisse fur das abstrakte, philosophische Denken unerreichbar sind . . .". Ein ähnlicher Gedanke tritt bei FRAUWALLNER auf, allerdings nicht in derselben generellen Form, sondern speziell auf den Zustand nach der Erlösung bezogen. E. FRAUWALLNER (1953: 228) schreibt, daß einige Texte eine Antwort enthalten darauf, warum der Buddha Fragen wie die des Vorhandenseins einer Seele nicht beantwortet habe, und die Antwort lautet: Der Zustand des Erlösten ist dem menschlichen Denken unfaßbar und unerreichbar. Wenig später (p. 229) wird dies auch fur das Wesen des Vollendeten geltend gemacht, wenn FRAUWALLNER aus einem Text des Saṃyuttanikāya, der eine Unterredung zwischen Śāriputra und einem Mönch namens Yamaka schildert, das Resumee zieht: „Das wahre Wesen des Vollendeten ist also nach diesem Text schon im Diesseits nicht zu erfassen, wie viel weniger im Zustand der Erlösung". Eine andere Variante des dritten Erklarungstyps liefert die dem Buddha zugeschriebene Ansicht, die Sprache sei inadaquat, die hochste Wahrheit auszudrucken. Diese These ist wohlgemerkt mit dem epistemologischen Theorem der Unerkennbarkeit nicht aquivalent

---

[7] Die von E. FRAUWALLNER (1953: 224f) zuruckgewiesene Erklarung H. OLDENBERGS, die schwacheren unter den Jungern Buddhas sollten nicht durch die Leugnung des Ich und die sich daraus ergebende Vernichtung bei der Erlosung abgeschreckt werden, reprasentiert eindeutig einen anderen Typ von zu vermeidender nachteiliger Konsequenz als die oben erwahnten

Denn daraus, daß etwas nicht (als wahr) erkannt werden kann, folgt durchaus nicht die Unausdruckbarkeit des betreffenden Sachverhalts in der Sprache, während auch umgekehrt die These, daß sprachliche Unausdruckbarkeit Unerkennbarkeit impliziert, keineswegs unproblematisch ist. In dem von G. NAGAO (1955: 141ff.) vorgebrachten Gesichtspunkt, daß sprachlicher Ausdruck, solange er nur als Mittel der Kommunikation fungiert, lediglich dazu dient, den Menschen von der Wahrheit zu entfremden, und in der Berufung auf das im Mahāyāna betonte Prinzip, daß die höchste Wahrheit jenseits der Reichweite des *prapañca-* (sprachlicher Ausdruck) oder *vikalpa-* („thought-content“) liegt – ein Prinzip, das der Ansicht des Autors nach eine zutreffende Explikation der Auffassungen des historischen Buddha beinhaltet –, begegnen wir daher einem eigenständigen, nicht reduzierbaren Gesichtspunkt, selbst wenn die darin liegende Erklarung dem dritten Haupttypus zuzuordnen ist.

4. Etwas spater innerhalb desselben Aufsatzes von NAGAO finden sich aber Bemerkungen, die einen ganzlich anderen Aspekt ins Spiel bringen, ohne daß dies dem Verfasser bewußt zu sein scheint. Auf p. 143 finden sich die folgenden Satze: „According to Dr. Watsuji, the Buddha refrained from answering the fourteen questions because he wanted to reveal these as not being conducive to true knowledge. His silence indicates a clear philosophical position, although its crystallization into a ‚philosophy‘ had to await the genius of Nāgārjuna. Indeed, his silence was an answer, not merely a suspension of judgement or an utter lack of it“ Hier ist davon die Rede, daß der Buddha eine Antwort verweigerte, weil er etwas uber die Fragen kundgeben wollte. Betrachtet man dies im Zusammenhange mit der Aussage, daß Buddhas Schweigen nicht nur eine Urteilsenthaltung, sondern eine Antwort war, dann liegt es nahe, die Wendung, der Buddha habe nicht geantwortet, weil er etwas kundgeben wollte, zu lesen im Sinne von: der Buddha hat nicht geantwortet, weil er damit etwas kundgeben wollte. Dies fuhrt aber auf einen gänzlich neuartigen Gedanken, dessen Tragweite dem Verfasser des Textes verborgen geblieben zu sein scheint. Es ist die Idee, daß jemand, in diesem Falle der Buddha, eine bestimmte Verhaltensweise, hier das Nichtbeantworten von Fragen, als Mittel des Ausdrucks von etwas benutzt. Damit ist eine Erklarungsmoglichkeit an die Hand gegeben, die von den bisherigen grundlegend abweicht: Motiv oder eine Komponente des Motivs fur das Nichtbeantworten war die Intention, durch das Schweigen bzw. die Verweigerung der definitiven Beantwortung etwas zum Ausdruck zu bringen. Damit verbleibt noch ein weiter Spielraum fur die Bestimmung desjenigen, das ausgedruckt werden soll. Die Leerstelle konnte mit den vorher erwahnten Gedanken gefullt werden, wie z. B. dem Gedanken, daß eine Auseinandersetzung mit den betreffenden Fragen

nutzlos ist, daß ihre Beantwortung außerhalb der Reichweite des Erkennens oder Redens liegt usw. Es ware allerdings auch prinzipiell möglich, daß Antworten uber die Natur bestimmter Gegebenheiten, wie der Welt, der Seele, der Erlösung usw. vermittelt werden sollen[8]. Damit eröffnet sich auch die Moglichkeit der Konstruktion komplexer Motivationen, die mehrere Komponenten der erwahnten Typen in sich vereinigen. So bestünde z. B. die Möglichkeit, das Motiv der Nichtbeantwortung darin zu sehen, daß der Buddha intendierte, seinen Gesprächspartner durch sein Verhalten den Gedanken fassen zu lassen, daß die Beschäftigung mit den angesprochenen Problemen nutzlos oder schädlich (usw.) ist. Erklärungen des vierten Typs werden daher unter Umständen Erklärungen der ubrigen Typen miteinschließen[9].

5. Bei PÉREZ-REMÓN 1980 findet sich auf p. 299 der folgende Satz: „We have been told that to say of him he exists or does not exist after death is a *diṭṭhi*, and therefore the result of a mentality that identifies the self with the samsaric factors, constituting besides a meaningless attempt, as it would have a merely speculative value". Von Signifikanz ist hierbei die erste Satzhälfte, insbesondere die Phrase „to say of him [= the Tathāgata = the Buddha] he exists or does not exist ıs . . the result of a mentality that identifies the self with the samsaric factors". Wir finden hier den Gedanken, daß definitive Antworten auf die „nıcht offenbarten Fragen" Einstellungen voraussetzen, die bei einem Wesen, das die spirituelle Reife besitzt, die der Buddha erlangt hat, unmoglicherweise bestehen konnen Dies bedeutet aber, daß wır einen weiteren Erklarungstyp in Betracht zu ziehen haben, namlich eıne Erklarung, die besagt, daß beim Buddha aufgrund seines spirituellen Status und der daraus resultierenden inneren Einstellung die Bedingungen fur bejahendes oder verneinendes Beantworten nicht vorhanden sein können[10].

---

[8] Das ungewöhnliche Verhalten des Nichtbeantwortens konnte z B zum Ausdruck bringen, daß dıe Natur jener Dinge ganzlich verschıeden von demjenigen ist, was man gewohnlicherweıse glaubt oder erwartet, so daß auf dıe betreffenden Fragen unerwartete und ungewohnliche Antworten gegeben werden mussen o. dgl

[9] Eine Ausdrucksfunktıon des Schweıgens wird auch, wenngleıch in etwas vager Form, von H BECKH angedeutet, wenn es heißt (1958· 118) „In jenem Schweıgen von den hochsten Dıngen kann eıne gewisse Keuschheit des Buddhismus gefunden werden, es kann empfunden werden als eın Schweıgen der Ehrfurcht gegenuber demjenıgen, das in Worten nıcht mehr auszudrukken, ‚mit Gedanken nıcht mehr zu erfassen' ist . . ."

[10] Dieser Gedanke wird ebenfalls erwahnt ın COLLINS 1982. 133ff Er findet sıch u a angedeutet in der Überschrift von §4 2.2 „Those who ask them do so because they are condıtıoned by ‚attachment'" und wird in verschıedenen Varıanten in den sıch daran anschließenden Erorterungen zur Sprache gebracht Hierbei konnte man unterscheiden zwischen (a) den Voraussetzungen

6. Die Sekundarliteratur hält aber noch einen weiteren, sechsten Erklarungstyp parat. Manche Autoren erblicken den Grund fur die Nichtbeantwortung der *avyākatā pañhā* durch den Buddha darin, daß die Fragen und/oder diese beantwortende bejahende oder verneinende Stellungnahmen in implikativen Beziehungen zu unzutreffenden Sachverhalten oder falschen Propositionen stehen. A.K. WARDER sagt z. B. (1970: 125), die Frage nach der Fortexistenz des Tathāgata nach dem Tode werde nicht beantwortet, weil es keine Wesen oder Tathāgatas gibt, die existieren oder fortexistieren könnten. Die Idee ist, daß die Frage auf falschen Präsuppositionen basiert und positive oder negative Antworten Propositionen ausdrucken, die unzutreffende Propositionen implizieren oder prasupponieren. Dieser Erklärungstyp wird mit Entschiedenheit von ST. COLLINS (1982) vertreten, der die Auffassung vertritt, die linguistische Nichtwohlgeformtheit der „nicht offenbarten Fragen“ und die darin enthaltene Präsupposition nicht existenter Entitäten sei der einzige primäre Grund fur die Zuruckweisung der Fragen durch den Buddha.

Damit konnen wir eine Reihe von Vorschlägen zusammenstellen, die die Motivation(en) des historischen Buddha für die Nichtbeantwortung der *avyākatā pañhā* betreffen.

(1)

(P1) Buddhas Erkenntnisstand ließ eine (begründete) positive oder negative Antwort nicht zu.

(2)

(P2) Der Buddha hat (**a**) die Beschaftigung mit diesen Fragen bzw. (**b**) die Beantwortung derselben als heilsirrelevant erachtet.

(P3) Der Buddha hat (**a**) die Beschaftigung mit diesen Fragen bzw. (**b**) die Beantwortung derselben als schadlich erachtet, weil

(**i**) eine Beschaftigung eine Vergeudung wichtiger Zeit bedeutete

(**ii**) eine Beschaftigung Einstellungen verursacht, die der Erlosungsgewinnung hinderlich sind

(**iii**) ein positives oder negatives Beantworten bei anderen Menschen zu Verhaltensweisen Anlaß gegeben hatte, die der Forderung der Voraussetzungen fur Erlosung insgesamt abtraglich sind

---

und Bedingungen fur das Stellen der Fragen und (b) den Voraussetzungen und Bedingungen fur definitive Antworten auf diese Fragen Der Unterschied verliert allerdings an Relevanz unter der Pramisse, daß die einschlagigen Bedingungen fur die Fragestellung dieselben sind wie die Bedingungen fur definitive Antworten darauf.

(iv) ein positives oder negatives Beantworten bei anderen Menschen Einstellungen verursacht hatte, die bei ihnen selbst die Schaffung der Voraussetzungen fur Erlosung behindert hätten.

(3)

(**P4**) Eine Erkenntnis uber die in den Fragen involvierten Probleme wurde vom Buddha als (prinzipiell) unmoglich erachtet.

(**P5**) Die Fragen zielen auf Sachverhalte ab, die sprachlich nicht ausdruckbar bzw. nicht mitteilbar sind.

(4)

(**P6**) Das Schweigen bzw. Nichtbeantworten hat signifikative Funktion. Der Buddha intendierte, mit dem Akt des Schweigens oder Nichtbeantwortens (wesentliche) Wahrheiten (**a**) zum Ausdruck zu bringen, (**b**) auf sie hinzuweisen oder (**c**) sie reprasentierend darzustellen.

(5)

(**P7**) Bejahende oder verneinende Antworten konnten nur unter Voraussetzungen gegeben werden, die beim historischen Buddha infolge seines spirituellen Status nicht bestanden haben (konnen).

(6)

(**P8**) Dem Buddha zufolge implizieren oder prasupponieren die gestellten Fragen und/oder bejahende oder verneinende Antworten sachlich unzutreffende Propositionen.

V

Wie bereits oben angedeutet, fuhren mehrere Autoren eine Vielzahl von Motiven an oder zielen darauf ab, komplexe Motivationen ausfindig zu machen. Soweit ersichtlich, geht aber die uberwiegende Mehrzahl der Verfasser von der stillschweigenden Annahme aus, daß fur samtliche Fragen eine einheitliche Motivation zugrundezulegen ist Ansätze für eine Differenzierung hinsichtlich der verschiedenen Fragen finden sich allerdings bei E. FRAUWALLNER (1953: 227f.), der die Zuruckweisung der Frage nach dem Dasein des Erlosten als weniger ausschließlich ansieht als die anderer Fragen und auch eine spezielle Antwort anfuhrt, namlich die Unfaßbarkeit des Zustandes des Erlosten. N. TATIA (1960) geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er systematisch die Frage nach den Gründen des Nichtbeantwortens fur die einzelnen Hauptgruppen getrennt untersucht. Dieser Vorzug wird allerdings aufgewogen durch den Mangel, daß der Verfasser das Stadium der Untersuchung der einschlägigen Textstellen des Pāli-Kanons

oder anderer Versionen des Tripiṭaka uberspringt und seine Ergebnisse auf Aussagen späterer Texte oder auf eigenen Uberlegungen fußen laßt.

Ein weiterer Umstand, der zur Unzufriedenheit uber den gegenwartigen Diskussionsstand Anlaß geben sollte, liegt darin, daß Verfasser nicht selten ihre Deutung des Schweigens des Buddha sowie die Annahmen uber die Grunde fur das Nichtbeantworten der „unoffenbarten Fragen“ von generellen Ansichten uber die Natur der altesten buddhistischen Lehre abhängen lassen. Beispiele aus jüngster Zeit bilden die Deutung von St. Collins (1982) auf der einen und die Ausfuhrungen von J. Pérez-Remón (1980) auf der anderen Seite, die zugleich vor Augen führen, wie wenig von buddhistischer Harmonie bei buddhologischen Erorterungen die Rede sein kann.

Pérez-Remón deutet zwar entsprechend seiner generellen These von der Anerkennung eines nicht empirischen Ātman oder Selbst im altesten Buddhismus die Zuruckweisung des Tetralemmas der Fragen nach der Fortexistenz des Tathāgata nach dem Tode als Ausdruck der Unbestimmbarkeit des hochsten Selbst, läßt aber weitere Motive gelten, ohne ihre Ruckfuhrbarkeit auf ein einziges, grundlegendes Motiv ausdrucklich zu behaupten. Der Autor fuhrt z. B. ins Feld, daß die Diskussion der *avyākṛtavastu*-Fragen nicht nur nutzlos ist, sondern den Geist von dem wichtigsten und dringendsten Problem, namlich der Erlosung, abhält und damit spirituell schadlich ist. Dies ist ein mogliches Motiv, jene Fragen unbeantwortet zu lassen, das von der Anerkennung eines metaempirischen Selbst nicht essentiell abhangt. Das gleiche trifft auch fur den Gesichtspunkt zu, daß jeder Versuch, eine der *avyākatā pañhā* aufrechtzuerhalten, in den Augen des altesten Buddhismus nicht nur etwas Nutzloses ist, sondern eine Ausubung von *asmimāna-* darstellt, dem in den Nikāyas des Kanon verdammten „Ichdunkel“.

Demgegenuber nimmt St. Collins eine sehr dezidiert reduktionistische Position ein. Der Verfasser erkennt nur einen einzigen primaren Grund fur die Zuruckweisung der Fragen durch den Buddha an, den er unter den Titel bringt „The questions are linguistically ill-formed“. Ein weiteres Motiv, das lautet, daß diejenigen, die diese Fragen stellen, dergleichen (nur) darum tun, weil sie dazu durch die Begierde bzw. das Anhangen („attachment“) veranlaßt werden, bestimmt Collins in einer Weise, die die Richtigkeit seiner These von der linguistischen Nichtwohlgeformtheit der Fragen voraussetzt[11]. Andere mogliche

---

[11] Seine Ausfuhrungen in §4 2 2 (1982 133–135) lassen deutlich erkennen, daß in den Augen des Verfassers alle „Ansichten“ bezuglich der in den *avyākrtavastu*-Fragen angeschnittenen Themen das Zusammenkommen (a) des „theoretischen Irrtums“, der durch das Erblicken irgendeiner Relation zwi-

Motive, wie die Ansicht, daß eine Auseinandersetzung mit diesen Fragen heilsirrelevant sei, erklärt der Verfasser ausdrücklich als sekundar („subsidiary"), als abhangig von der linguistischen Analyse, die die Fragen als nicht wohlgeformt und als unzutreffende Präsuppositionen enthaltend aufweist (1982: 138). Diese recht radikale Position basiert auf einer Ansicht, die derjenigen von PÉREZ-REMÓN diametral entgegengesetzt ist, nämlich der Theravāda-These der letztlichen Nichtexistenz eines Ātman, aus der die Nichtexistenz jeglicher Erfahrungssubjekte uberhaupt abgeleitet wird.

Hiermit zeigt sich, daß man von vorgefaßten Meinungen uber den Charakter des Buddhismus ausgehend zu fast entgegengesetzten Deutungen gelangen kann. Auf der einen Seite finden wir die Erklärung, daß der Buddha auf die Frage der Fortexistenz des Tathāgata nach dem Tode keine Antwort gab u. a. deshalb, weil er einen höheren Ātman anerkannte, diesen aber als allen empirischen Bestimmungen entrückt betrachtete. Auf der anderen Seite steht die Behauptung, daß der Buddha auf alle jene Fragen nicht geantwortet hat in letzter Instanz allein deshalb, weil er das Nichtvorhandensein eines jeglichen Ātman erkannt habe.

Nun stellt sich allerdings bei etwas genauerer Betrachtung heraus, daß die Deutung von ST. COLLINS Zuge von einem kleinen Husarenstück aufweist, die eigentlich nicht ungeeignet waren, den preußischen „Soldatenkönig" zu entzücken, der ja nun leider nicht mehr lebt. Denn COLLINS befleißigt sich nicht nur einer Interpretationsmethode, die im Grunde genommen Möglichkeiten bietet, fast alles aus Texten herauszuholen, was man gerade benotigt, sondern laßt auch bei ihrer Anwendung keine Anzeichen von Angstgefühlen oder Verzagtheit erkennen. Es sieht nämlich so aus, daß sich für die von COLLINS vorgetragene Interpretation nicht viel mehr ins Feld führen läßt als der Umstand, daß der Buddha in der Tat nicht *expressis verbis* gesagt zu haben scheint, daß die von ST. COLLINS gegebene Auslegung seinen Intentionen nicht gerecht wird. Das Mißliche ist dabei allerdings, daß bezug-

---

schen einem ‚Selbst' und den *skandhas* verursacht ist, und (b) des Makels der Begierde, speziell des Anhangens an die Personlichkeitskonstituenten, zur Voraussetzung hat. Ohne den Grundirrtum der Annahme eines Selbst oder *ātman*- können COLLINS zufolge derartige Ansichten niemals entstehen Weniger klar ist hingegen, ob dem Verfasser zufolge die „Ansichten" daraus resultieren, daß aufgrund der Annahme von der Existenz eines Selbst das Anhangen an die *skandhas* entsteht, oder ob vielmehr die Begierde als Grundubel die „Icheinbildung" und damit die irrige theoretische Ansicht von einem *ātman*-hervorruft Da es jedoch klar zu sein scheint, daß fur COLLINS das Nichtbeantworten der *avyākatā pañhā* seitens des Buddha letzten Endes allein auf dem Tatbestand beruht, daß ein Selbst in Wirklichkeit nicht existiert, kann fur die anstehenden Erorterungen von jenem Unterschied abgesehen werden

lich der beinahe gegenteiligen Deutung von Pérez-Remón (bislang) auch keine Stellungnahmen vom ehrwürdigen Gautama aufgefunden worden sind.

Im Falle eines zu interpretierenden Subjektes, das das Schweigen in einem derartig exzessiven Maße praktiziert, bleibt uns anscheinend kaum etwas anderes ubrig als zu versuchen, solche Deutungsmethoden in Anwendung zu bringen, die auch ohne Interventionen aus texttranszendenten Welten eine Scheidung von Akzeptablem und Nichtakzeptablem oder weniger Akzeptablem gestatten. In der hier vorliegenden Situation scheint es indes angemessen, bei der Rekonstruktion ursprunglicher Ansichten, Meinungen und Intentionen einen etwas umstandlicheren und indirekteren Weg einzuschlagen, indem der Prozeß einer Analyse der einzelnen einschlägigen Textstellen der Rekonstruktion der i h n e n entnehmbaren Intentionen vorgeschaltet wird. Dies schließt ja nicht aus, daß man in einem zweiten Schritt versucht, die Einzelergebnisse zueinander in Beziehung zu setzen und wieder zu Aussagen von hoherem Verallgemeinerungsgrad zu gelangen.

VI

Was die Einzeltexte angeht, so vermitteln sie ein uberraschend vielfaltiges Bild uber die Rechtfertigungsgrunde fur die Nichtbeantwortung der *avyākṛtavastu*-Fragen.
Es ist kaum zweifelhaft, daß Erklarungen im Sinne von **P2** und **P3**, speziell **P3aii**, durch die Texte gut begrundet sind. Hierfür laßt sich sogar ein sehr prominentes Beispiel anfuhren, namlich das in der Literatur viel zitierte Cūḷamāluṅkyasutta, das 63. Kapitel des Majjhimanikāya (MN I/426–432). Der Erzahlung dieses Textes zufolge verlangt Māluṅkyaputta uber die Fragen der Kategorien 1–4 vom Buddha eine Antwort zu erhalten. Moglicherweise aus Grunden der generellen Erzahlstruktur des Textes wird vom Buddha nicht berichtet, daß er mit Schweigen reagiert oder die erfragten Gegenstände als „nicht offenbart“ erklart habe, sondern er weist unmittelbar im Anschluß an den Vortrag der Bitte Māluṅkyaputtas darauf hin, daß er, Buddha, eine Aufklarung uber diese Fragen nicht versprochen habe, als Mālunkyaputta in den Orden eintrat. Im Anschluß gibt Buddha die Parabel von einem Manne, der von einem Pfeil getroffen, erst Auskunft uber Einzelheiten des Pfeiles und anderer begleitender Umstande begehrt, bevor er bereit ist, sich den Pfeil herausziehen zu lassen. Māluṅkyaputtas Verhaltensweise soll der jenes Mannes gleichen.
Ein Text, der speziell die Heilsirrelevanz hervorhebt und somit einer Erklärung im Sinne von **P2** eine Stütze gibt, bildet §12 des Kassapasaṃyutta (SN II/222). Hier handelt es sich um eine Unterredung zwischen Sāriputta und Mahākassapa, und allein die Fragen der Kate-

gorie 4 stehen zur Debatte. Als hochst aufschlußreich erweist sich hier nun aber ein Blick in die parallelen Texte in den zwei im chinesischen Tripiṭaka erhaltenen Versionen des Saṃyuktāgama, T 2.226a und T 2.419a. Hier ist nicht nur abweichend von der Pāli-Fassung ein Dialog zwischen Śāriputra und haretischen Lehrern vorgeschaltet, sondern auch die Begrundung fur das Nichtoffenbaren der Fragen bezuglich der Fortexistenz des Tathāgata nach dem Tode ist eine ganz andere. Anstelle des Argumentes, daß die Fragen nicht zum Heil wesentlich sind, wird hier angeführt, daß beim Tathāgata Korperlichkeit (*rūpa-*) und die übrigen *skandhas* vernichtet sind, daß beim Tathāgata keinerlei Begehren mehr besteht und daß ihm die vollige Erlosung und das unergrundliche Nirvāṇa zuteil geworden seien.

Wie bereits vorher erwahnt, gibt es innerhalb des Saṃyuttanikāya des Pāli-Kanons einen gesonderten Abschnitt, der den *avyākrtavastus* gewidmet ist. Das Bemerkenswerte ist nun, daß dieses Avyākatasaṃyutta genannte Kapitel (SN IV/374–403), in einzelne Paragraphen aneinandergereiht, verschiedene Erklarungen fur das Nichtbeantworten der Fragen vortragt. Sechs der elf Paragraphen besitzen Parallelen im chinesischen Kanon, namlich §2 und §7–11. Der Inhalt der einzelnen Abschnitte ist kurz zusammengefaßt der folgende.

§1 Unterredung des Konigs Pasenadi von Kosala mit anschliessender Unterredung gleichen Inhaltes zwischen Pasenadi und Buddha – Pasenadi fragt nach dem Grund, warum vom Buddha die Fragen bezuglich der Fortexistenz / des Werdens des Tathāgata nach dem Tode nicht beantwortet wurden Die Antwort lautet, daß ebenso wie kein Zahler, Schatzer oder Rechner den Sand des Ganges oder die Wassermenge des Ozeans abzahlen oder messen konnte, es sich auch so beim Tathāgata verhalte. Mit welcher Korperlichkeit (*rūpa-*) man den Tathāgata ermessen konnte, diese Korperlichkeit des Tathāgata ist abgeschnitten und vernichtet, so daß sie wie ein bis auf den Stumpf abgeschnittener Tāla-Baum nicht wieder entsteht Befreit von Zahl/ Zählung hinsichtlich Korperlichkeit (*rūpasankhāya vimutto*) ist der Tathāgata tief, grenzenlos, unermeßlich wie der Ozean. Dies gilt in analoger Weise fur die ubrigen Skandhas Aus diesem Grunde ist keine der Behauptungen bezuglich der Fortexistenz / des Werdens des Tathāgata angemessen.

§2 Dialog zwischen dem Monch Anurādha und Buddha - Nach einem Gesprach mit einer Gruppe haretischer Wanderer begibt sich der Monch Anurādha zum Buddha, um ihn um Belehrung hinsichtlich der Fragen des Seins des Tathāgata nach dem Tode zu bitten Buddha legt seinem Gesprachspartner dar, warum bezuglich des Tathāgata nicht mit einer von den vier Aussagen der Kategorie 4 noch in einer davon verschiedenen Weise geredet werden konne. Zunachst wird auf die

Verganglichkeit, Veranderlichkeit und Leidhaftigkeit von Körperlichkeit und den anderen *skandhas* hingewiesen und daraus abgeleitet, daß man von all diesen Dingen nicht sagen könne: „Dies ist mein, dies bin ich, dies ist mein Ātman“. Nachdem daraufhin behauptet wird, daß der wohlinstruierte Junger sich von allen diesen Dingen abwendet, kein Begehren danach empfindet und die vollige Loslösung und Befreiung erlangt, schließt sich ein Textstuck an, das Anklänge an die Ausfuhrungen im Wagengleichnisse des Milindapañha aufweist. Anurādha wird von dem Buddha dazu gebracht zu verneinen, daß Korperlichkeit und die ubrigen *skandhas* der Tathāgata sind, daß der Tathāgata innerhalb oder außerhalb der *skandhas* ist, daß alle fünf *skandhas* (zusammen) der Tathāgata sind und daß der Tathāgata auch nicht ohne Korperlichkeit usw. ist. Daraufhin stellt der Buddha die Frage, ob angesichts dessen, daß der Tathāgata schon zu Lebzeiten nicht der Wahrheit gemaß, der Essenz gemaß erkannt werde, es angebracht ist, die Sache so darzulegen, daß der Buddha den Tathāgata in einer von den vier (den vier Aussagen der Kategorie 4 entsprechenden) Weisen verschiedenen Weise verkunde, was Anurādha verneint. Abschließend trifft der Buddha die Feststellung, er habe fruher ebenso wie jetzt nur das Leid und die Vernichtung des Leids verkundet.

§3 GESPRACH ZWISCHEN SĀRIPUTTA UND KOṬṬHITA ÜBER DIE NICHTBEANTWORTUNG DER FRAGEN DER KATEGORIE 4 – Die Antwort lautet, die These/Ansicht, daß der Tathāgata nach dem Tode existiert/wird, beziehe sich auf die Korperlichkeit (*rūpagata-*), und analog verhalt es sich fur die ubrigen Glieder und die ubrigen *skandhas*.

§4 (Gesprachssituation wie in §3) – Die Antwort lautet, daß dadurch, daß jemand Korperlichkeit nicht wahrheitsgemaß erkennt und sieht und ebenso deren Entstehung und Vernichtung und den zu deren Vernichtung fuhrenden Weg nicht wahrheitsgemäß erkennt und sieht, er die Ansichten bzw. Thesen der Kategorie 4 vertritt. Doch indem man all dies wahrheitsgemaß sieht und erkennt, vertritt man diese Ansichten bzw. Thesen nicht.

§5 (Gesprachssituation wie in §3) – Die Antwort lautet, daß einer, bei dem Verlangen (*rāga-*), Begehren (*chandas-*), Liebe (*pema-*), Dursten (*pipāsa-*), heftige Sehnsucht (*pariḷāha-*), und Durst (*taṇhā-*) nach Körperlichkeit etc. nicht geschwunden sind, die Ansicht/These besitzt: „Der Tathāgata existiert/wird nach dem Tode“. Sind aber diese Faktoren geschwunden, besteht diese nicht mehr.

§6 (Gesprachssituation wie in §3) – Der Paragraph zerfällt in funf Unterabschnitte:

1. Die Antwortet lautet, daß einer, der sich an Korperlichkeit erfreut, danach verlangt, sich daran entzuckt, der das Vergehen von Korper-

lichkeit nicht wahrheitsgemaß erkennt und sieht, solche Thesen bzw. Ansichten hat; entsprechend für die anderen *skandhas* Derjenige, bei dem diese Faktoren nicht vorkommen, hat diese Ansichten/Thesen nicht.

2. Antwort: Einer, der sich am Werden (*bhava-*) erfreut usw., hat diese Ansichten/Thesen; andernfalls nicht.

3. Antwort: Einer, der sich am „Ergreifen" (*upādāna-*) erfreut usw., hat diese Ansichten/Thesen; andernfalls nicht.

4. Antwort: Einer, der sich am Durst (*taṇhā*) erfreut usw., hat diese Ansichten/Thesen; andernfalls nicht.

5. Eine weitere Erklarung ist nicht vonnoten. Einem Monch, der durch das Vergehen von Durst befreit ist, gibt es nichts weiteres mitzuteilen.

§7 GESPRÄCH ZWISCHEN VACCHAGOTTA UND MOGGALĀNA UND ANSCHLIESSENDES GESPRACH DESSELBEN INHALTS ZWISCHEN MOGGALĀNA UND BUDDHA ÜBER DAS NICHTBEANTWORTEN DER FRAGEN DER KATEGORIEN 1–4 – Die Antwort lautet, daß die Wanderasketen anderer Schulen uber Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper (*kāya-*), Denkorgan (*manas-*) die Auffassung hegen: „Dies ist mein, dies bin ich, dies ist mein Ātman". Derartiges ist beim Tathāgata nicht der Fall.

§8 GESPRÄCH ZWISCHEN VACCHAGOTTA UND BUDDHA MIT ANSCHLIESZENDEM GESPRACH DESSELBEN INHALTS ZWISCHEN VACCHAGOTTA UND MOGGALĀNA ÜBER DAS NICHTBEANTWORTEN DER FRAGEN DER KATEGORIEN 1–4 – Die Antwort lautet, daß die Wanderasketen anderer Schulen die Korperlichkeit als Ātman ansehen, den Ātman als Korperlichkeit habend, die Korperlichkeit als im Ātman oder den Ātman als in der Korperlichkeit; entsprechend fur die ubrigen *skandhas*. Derartiges ist beim Tathāgata nicht der Fall.

§9 UNTERREDUNG ZWISCHEN VACCHAGOTTA UND BUDDHA – Vacchagotta verwundert sich daruber, daß von allen Mönchen anderer Schulen nach ihrem Tode gesagt wird, der Soundso sei dortunddort wiedergeboren, wahrend beim Tode eines buddhistischen Mönchs, sofern es sich um einen höchsten, vorzüglichen Mann, der „die hochste Erlangung erlangt hat" (*paramapattipatta-* [i. e. der die Arhatschaft erlangt hat]), handelt, Gautama Buddha nicht von Wiedergeburt redet, sondern sagt: „Er hat den Durst vernichtet, die Fessel zerbrochen; durch vollstandige Einsicht in die Einbildungen hat er dem Leiden ein Ende gesetzt". Von Vacchagotta daruber befragt, antwortet der Buddha, er, Buddha, behaupte Entstehung/Wiedergeburt für das mit „Material"/ Brennstoff Versehene. Genauso wie wenn ein Feuer brennt, wenn es Brennstoff hat und ohne Brennstoff verlischt, so ist es auch mit der Wiedergeburt. Wenn ein Feuer vom Wind getrieben eine weite Strecke zurucklegt, so ist dies keine Widerlegung, weil in diesem Falle der

Wind den Brennstoff bildet. Wenn ein Lebewesen den einen Korper ablegt und sich einen anderen aneignet, dann ist in diesem Falle der Durst der Brennstoff.

§10 Gesprach zwischen Vacchagotta und Buddha betreffend Fragen der Kategorie 5 – Von Vacchagotta befragt, ob ein Ātman existiere, sowie ob ein Ātman nicht existiere, reagiert der Buddha in beiden Fallen mit Schweigen. Nachdem Vacchagotta fortgegangen ist, erklärt Buddha dem Ānanda, daß eine Bejahung der ersten Alternative eine Stellungnahme zugunsten der „Ewigkeitslehre“ (*sassatavāda-*) und eine Bejahung der zweiten Alternative die Akzeptierung der „Vernichtungslehre“ (*ucchedavāda-*) bedeutet hätte[12]. Ferner hätte die Aussage „Ein/Der Ātman existiert“ dem Prinzip widersprochen, daß alle *dharma*s ohne Ātman sind, wahrend die Behauptung „Der/Ein Ātman existiert nicht“ die Verwirrungen Vacchagottas nur vergrößert hatte, weil dieser gedacht hätte: „Vorher gab es einen Ātman von mir; dieser existiert jetzt nicht (mehr)“.

§11 Gesprach zwischen Vacchagotta und dem Mönch Sabhiya Kaccāna bezüglich der Fragen der Kategorie 4 – Sabhiya Kaccāna begrundet sein Nichtbeantworten aller Alternativen damit, daß, wenn bei jemandem der Grund und die Ursache fur die Beschreibungen „Er ist mit Korperlichkeit versehen“, „Er ist nicht mit Korperlichkeit versehen“, „Er ist mit Bewußtsein versehen“, „Er ist nicht mit Bewußtsein versehen“ ganzlich, völlig, restlos und in jeder Hinsicht schwinden, es doch nichts gebe, wodurch man ihn mit einer dieser Beschreibungen beschreiben konnte.

VII

Einige Bemerkungen hierzu sind angebracht.

Was zunächst **§3–8** angeht, so ließen sie sich so verstehen, als sollten sie zum Ausdruck bringen, daß ein Nichtbeantworten der Fragen der Kategorie 4 seitens des Buddha daraus resultiert, daß eine andere Verhaltensweise, d. h. ein definitives Beantworten derselben, spirituelle bzw. daraus resultierende epistemische Unzulanglichkeiten voraussetzen wurde, die bei einem Buddha nicht bestehen können. Dies entspräche aber Erklärungen im Sinne von **P7**. Bezuglich **§4–6** ergabe sich eine derartige Erklarungsmöglichkeit in einer ungezwungenen Weise unter der Voraussetzung, daß der Nichtbesitz der in diesen Abschnitten zur Sprache gebrachten Ansichten uber das Sein und das Werden des Tathāgata nach dem Tode eine hinreichende Bedingung fur das

[12] Beide Lehren gelten im Buddhismus als haretisch

Nichtbeantworten der entsprechenden Fragen darstellt. Was **§7f.** angeht, so könnte die Verbindung durch den Gedanken hergestellt werden, daß entweder die Erlangung spiritueller Vollkommenheiten, insbesondere die Vernichtung des „Durstes", das Schwinden von falschen Ansichten uber die *skandha*s oder sonstige Persönlichkeitskonstituenten mit sich bringt, deren Vorhandensein seinerseits eine notwendige Bedingung für ein Verhalten des definitiven Beantwortens darstellt, oder daß die Beseitigung der falschen Ansichten das Aufhören bestimmter Einstellungen verursacht, deren Vorhandensein das Beantworten der erwähnten Fragen bedingt. Dabei ware denkbar, daß es sich bei den relevanten Einstellungen um solche handelt, die mit einem Bekummertsein um das eigene zukunftige Schicksal verknupft sind. Die Sachlage ist allerdings etwas weniger klar im Hinblick auf **§3**. Denn hier bietet sich auch die Erklärung an, daß definitive Antworten auf die *avyākṛtavastu*-Fragen der Kategorie 4 sachlich inadaquat seien, wobei die Inadäquatheit darin lage, daß derartige Aussagen sich immer nur auf die *skandha*s beziehen können, die nach dem Verloschen des Tathāgata jedoch restlos vernichtet sind. Damit läge aber eine Erklärung vor, die mit der in **P8** formulierten verwandt ist, insofern das sachliche Inadaquatsein bestimmter Aussagen maßgeblich ist[13].
Für **§7** sind im chinesischen Tripiṭaka zwei Parallelversionen belegt[14]. Die Begründung exemplifiziert denselben generellen Typ wie die Pāli-Version, entspricht allerdings mehr dem, was in **§4** gesagt wird, weil hier ebenfalls auf die wahrheitsgemaße Erkenntnis bezuglich der *skandha*s verwiesen wird. Noch wichtiger durfte sein, daß diese Erklarung in beiden chinesischen Versionen verknüpft wird mit der Bemerkung, der erlöste Tathāgata bzw. der Zustand der völligen Erlosung des Tathāgata sei tief, unermeßlich usw. Ferner geht es hier ausschließlich um die Tathāgata-Fragen und nicht wie in **§7** um samtliche Fragen der Kategorien 1–4.
Hinsichtlich **§8** ist bemerkenswert, daß keine klare Zuordnungsmöglichkeit zu den Texten des chinesischen Āgama gegeben ist. Die sich den Korrelaten von **§7** unmittelbar anschließenden Texte[15] entspre-

---

[13] Ware **§7f.** nicht den Fragen der Kategorien 1–4, sondern ausschließlich der Kategorie 4 gewidmet, dann kamen Erklarungen dieses letzteren Typus eventuell auch hierfur in Frage. Der verbindungsstiftende Gedanke konnte sein, daß die nichtbuddhistischen Wanderasketen infolge ihrer falschen Auffassungen uber die *skandha*s oder andere Personlichkeitskonstituenten nicht zur Erlangung des Nirvāṇa befahigt sind, was zur Konsequenz haben konnte, daß bei ihnen im Unterschied zu dem Buddha oder einem Arhat das Fragen und das definitive Beantworten der Frage nach dem Schicksal nach dem Tode sachlich angemessen wäre.

[14] T 2.244bff. (= S_1, Nr 958f., Teil 1) und T 2.443bff. (= S_2, Nr 191f)

[15] T2.244c24ff (= S_1, Nr. 959, Teil 2) und T 2.444a (= S_2, Nr. 193f).

chen inhaltlich, vor allem was die gegebene Explikation der Nichtbeantwortung angeht, dem **§11** des Avyākatasaṃyutta.
Zu **§1f.** sind etwas langere Ausführungen angemessen. Zunächst ist anzumerken, daß zu den Darlegungen von **§1** eine Parallele am Ende des 72. Kapitels des Majjhimanikāya, des sog. Aggivacchagottasutta (MN I/483–489) existiert. Interessanterweise enthält dieses Sutta ebenso wie dessen Parallelen im chinesischen Tripiṭaka[16] zwei verschiedene Teile, deren erster sämtliche *avyākrtavastus* der Kategorien 1–4 zum Gegenstand hat, während der zweite Teil sich speziell auf Fragen bezieht, die denen der Kategorie 4 verwandt sein durften. Im ersten Teil wird als Rechtfertigungsgrund fur das Zurückweisen der Fragen angefuhrt[17], daß das Haben derartiger Ansichten bzw. das Vertreten solcher Thesen in das Dickicht des Spekulierens, zu Verstrickungen und Leid fuhrt, aber nicht zur Leidenschaftslosigkeit, Ruhe und Erlosung. Dies scheint eine Zuschreibung von Explikationen im Sinne von **P3** zu begrunden, wonach Auseinandersetzungen und Stellungnahmen im Bereiche der *avyākṛtavastu*-Fragen nicht nur irrelevant, sondern sogar heilsbehindernd sind. Nun enthalt aber der zweite Teil (MN I/486ff.) ein Tetralemma, das die Frage der Entstehung bzw. Wiedergeburt eines erlosten Tathāgata thematisiert. Die Thesen, daß der Tathāgata (wieder)entsteht (*uppajjati*), nicht (wieder)entsteht, sowohl (wieder)entsteht als auch nicht (wieder)entsteht, weder (wieder)entsteht noch nicht (wieder)entsteht, werden allesamt vom Buddha als unzutreffend behauptet. Der Grund soll aber in etwas liegen, das auch in **§1** des Avyākatasaṃyutta vorgebracht wurde, namlich in der Unermeßlichkeit und Unergründlichkeit des Tathāgata, bei dem alle *skandhas* vernichtet sind. Dann folgt dieselbe Feuerparabel, die uns in **§9** begegnet. Dies alles legt nun aber nicht nur einen engen Zusammenhang zwischen den Fragen der Kategorie 4 und analogen Propositionen nahe, die sich auf das (Wieder-)Entstehen bzw. (Wieder-)Geborenwerden beziehen, sondern ist sogar geeignet, die Vermutung zu stutzen, daß der Begriff der (Fort-)Existenz bzw. des Werdens in der vierten Kategorie der *avyākrtavastu*-Fragen als mit dem des (Wieder-)Entstehens aquivalent unterstellt wird.
Die Ausfuhrungen von **§2** finden innerhalb des Pāli-Kanons im sog. „Yamaka-Kapitel“[18] eine Parallele. Beide Texte haben Entsprechungen im chinesischen Tripiṭaka. Die Ausführungen dieses Kapitels, die – wie erwahnt – gegen Ende einige Assoziationen an das Wagengleich-

---

16 T 2 245b und T 2 444c

17 Man beachte, daß den Texten zufolge insofern definitive negative Stellungnahmen erwahnt werden, als der Gautama Buddha hier von sich behauptet, er hege nicht derlei Ansichten und stelle nicht solche Behauptungen auf

18 §85 des Khandhasamyutta (SN III/109–115)

nis im Milindapañha erwecken, scheinen auf den ersten Blick betrachtet recht gut zu der oben (p. 99f.) dargelegten Deutung von ST. COLLINS zu passen. Dennoch müssen an dieser Stelle vier Punkte angemerkt werden:

1. J. PÉREZ-REMÓN liest aus demselben Text etwas ganz anderes heraus, namlich die Auffassung von einem unfaßbaren, unbestimmbaren, nicht empirischen Selbst oder Ātman. Die Aussagen des Textes scheinen also nicht eindeutig zu sein.
2. Weder COLLINS noch PÉREZ-REMÓN geben eine Begrundung dafur, warum ausgerechnet in diesem Texte der Schlussel fur die einzig richtige Explikation des Buddha-Schweigens und der Nichtbeantwortung der *avyākṛtavastu*-Fragen liegen muß. Es ist auch schwer zu sehen, wie eine solche Begrundung aussehen sollte.
3. Im Zusammenhange mit **§1** betrachtet, sieht es so aus, als ob eine dort enthaltene Idee generalisiert oder aber eine durch die Ausfuhrungen des vorangehenden Paragraphen nahegelegte Konklusion abgewiesen werden sollte. Es ist so, als wollte uns jemand sagen: „Der Tathāgata ist aber keineswegs" – wie man aufgrund der Ausfuhrungen des letzten Kapitels denken konnte – „lediglich nach dem Nirvāṇa unfaßbar; vielmehr besteht die Unfaßbarkeit schon hier und jetzt".
4. Das dem Schlußteil dieses Kapitels vorangehende Rasonnement, dessen Fazit lautet, daß man von keinem der *skandhas* sagen konne. „Dies ist mein, dies bin ich, dies ist mein Ātman", und daß man sich von all diesen Dingen loslösen sollte, dient gewohnlicherweise in den Nikāyas des Pāli-Kanon dazu, darzulegen, daß diese und andere Dinge keinen permanenten, unverlierbaren Besitz des Menschen darstellen, daß sie nicht als etwas betrachtet werden konnen, das wesenhaft und fur alle Zeiten einem zugehort.

Was **§9** und **§11** angeht, so lassen sie zusammengenommen kaum einen anderen Schluß zu, als daß es darum geht, einen radikalen Gegensatz zwischen einem vollkommen Erlösten und anderen Wesen herauszustreichen. Es ist speziell der vollkommen Erloste und nur dieser, bezuglich dessen von keiner Wiedergeburt die Rede sein kann. Wegen des Nichtmehrvorhandenseins der dafür erforderlichen ursächlichen Gegebenheiten kann bei einem Tathāgata nach dem Tode keine Rede davon sein, er sei oder habe etwas, er sei oder habe etwas nicht. Übrigens sieht es nach den **§9** korrelierenden Parallelen im chinesischen Kanon[19] so aus, als solle die These einer Nichtidentitat von Seele und Korper bedingt und ausschließlich bedingt anerkannt werden. Diesen Texten zufolge fragt Vacchagotta nach der Identitat oder Nichtidentität zwischen Körper und Seele und suggeriert, daß eine Nichtidentitat bestehen musse wegen des Phänomens der Annahme nicht grob-

[19] T 2.244a und T 2.443a.

stofflicher (Übergangs-)Körper nach dem Tode bzw. weil der Buddha doch selbst verkünde, jemand sterbe hier und werde dort wiedergeboren. Buddha antwortet darauf, daß das, was Vacchagotta vorbringt, nur für den Zustand gilt, wo „Material“/Brennstoff[20] vorhanden ist, andernfalls, d. h. bei Erlangung vollständiger Erlösung, nicht.
In **§10** geht es um Fragen der Kategorie 5. Man beachte, daß wir eine zweiteilige Antwort vorfinden, bei der unterschiedliche Explikationstypen repräsentiert sind. Der Gesichtspunkt, daß der Akt eines positiven oder negativen Beantwortens falsche Ansichten und der Heilsgewinnung abträgliche Geistesverfassungen bei Vacchagotta verursacht hatte, entspricht eindeutig **P3(iv)**; die übrigen Begründungen zielen demgegenüber auf sachliche Unangemessenheiten bejahender oder verneinender Antworten ab. Die in den chinesischen Parallelversionen gegebene Erklärung ist übrigens ähnlich, aber nicht identisch. Unter den Abweichungen ist hervorzuheben, daß in einem der zwei Paralleltexte, nämlich in der vollständig erhaltenen Version des Saṃyuktāgama (S_1, Nr. 961 = T 2.245b), das Prinzip, daß alle *dharma*s ohne Ātman sind, nicht erwähnt wird. Stattdessen heißt es dort, daß die anfänglichen Verwirrungen Vacchagottas durch die Aussage, es gebe keinen Ātman, vermehrt worden wären.

VIII

Aus dem oben angeführten Material lassen sich nun vier Konsequenzen ziehen, die mit dem gesamten Material der Nikāyas kompatibel zu sein scheinen und, soweit bislang ersichtlich, auch mit den im chinesischen Tripiṭaka erhaltenen Āgamas in Einklang stehen. Diese sind

(1) Die Texte bieten unterschiedliche Explikationen unterschiedlicher Typen für die Zurückweisung der Fragen der Kategorien 1–5.
(2) Wir finden Erklärungen, die für bestimmte Typen der Kategorien 1–5 spezifisch sind und nur auf diese passen.
(3) Die Annahme, daß eine einheitliche Explikation für die Motive und Gründe des Schweigens des Buddha sowie der Nichtoffenbarung der *avyākṛtavastu*s angemessen ist, erweist sich als fragwürdig.
(4) Die Explikationen von J. PÉREZ-REMÓN und in noch höherem Maße die von ST. COLLINS entbehren hinreichender Fundierung

Zu diesen Thesen sind einige Anmerkungen erforderlich:
(1) In recht eindeutiger Weise werden exemplifiziert Rechtfertigungen des Typs **P2** durch den bereits vorher erwähnten Text des Kassapasamyutta und ebenso Kombinationen von **P2** und **P3**, insbesondere

[20] In einem der Texte „Rest“ genannt.

von **P3a**(**i**)/(**ii**), durch Kapitel wie das Cūlamāluṅkyasutta und den ersten Hauptteil des Aggivacchagottasutta. Erklarungen der Art **P7** konnen sich unter anderem auf **§4–8** und eventuell auch auf **§3** des Avyākatasaṃyutta berufen. Explikationen von der Art von **P3**(**iv**) werden durch Teile von **§10** des Avyākatasaṃyutta sowie dessen Parallelen im chinesischen Tripitaka belegt. Alle ubrigen Kapitel lassen sich den angefuhrten Explikationstypen nicht eindeutig zuordnen, jedenfalls solange nicht, wie man keine Zusatzannahmen unterstellt, die in den betreffenden Texten selbst keine Basis haben. Allerdings sieht es so aus, daß in allen diesen Fallen ein Charakteristikum aufgewiesen wird, das ebenfalls in der Erklarung **P8** impliziert ist. Die Fragen sind zuruckzuweisen, weil ihre positive oder negative Beantwortung sachlich inadaquat wäre. Dies entspricht dem sechsten generellen Erklärungstyp in der anfanglich gegebenen Liste.

Doch worin liegen die sachlichen Ungereimtheiten? Betrachtet man **§1**, **§9** und **§11** des Avyākatasaṃyutta sowie deren Korrelate im chinesischen Tripiṭaka, soweit vorhanden, erscheint folgende Erklärung sehr wahrscheinlich: Der Tod eines Tathāgata oder der eines Arhat ist etwas fundamental anderes als der Tod in gewöhnlichen Fallen. Zieht man die Feuergleichnisse in Betracht, dann muß der entscheidende Gegensatz darin liegen, daß dem Vergehen eines Tathāgata oder Arhat ein prinzipiell hoherer Grad von Vollstandigkeit zukommt als dem Vergehen, das mit dem Tode anderer Lebewesen einhergeht. Fragt man, worin die hohere Vollstandigkeit liegt, kann die Antwort nur lauten: Der Tod eines Tathāgata oder Arhat resultiert im Unterschied zum gewohnlichen Tod nicht in neuen Wiedergeburten. Bei einer strikten Applikation der Feuerparabel ware dieser Gedanke zu explizieren in der Form, daß ein Tathāgata oder Arhat anders als gewohnliche Wesen an keinem Orte bzw. in keiner Statte wiedergeboren wird bzw keine Neugeburt veranlaßt. Nun scheint sich allerdings ein Paradoxon zu ergeben: Wenn das Vergehen eines Tathāgata oder Arhat dermaßen radikal ist, wieso soll es denn ausgerechnet bezuglich dieses Falles inadaquat sein, die Fragen der Kategorie 4 definitiv zu beantworten? Wäre dann nicht vielleicht die der Frage 4b korrelierende Bejahung zutreffend? Es scheint, daß es Moglichkeiten gibt, diese Paradoxie aufzulösen; doch vorerst mag dieser Punkt zuruckgestellt werden

(**2**) **§1–6** sowie **§10f.** und die korrelierenden chinesischen Parallelen zeichnen sich dadurch aus, daß in ihnen jeweils nur eine der Fragen der Kategorien 1–5 thematisiert wird, und zwar handelt es sich in samtlichen Fallen mit Ausnahme von **§10** um den Komplex der Gruppe 4. **§10** ist als einziger Text 5a–b gewidmet.

Nun heben **§1** und **§11** allem Anscheine nach spezifische Besonderheiten eines Tathāgata hervor, und das gleiche laßt sich fur die in **§9**

vorgetragene Erzählung behaupten. Schaut man in die chinesischen Parallelversionen, begegnen einem immer wieder Bemerkungen über die Unergründlichkeit des Zustandes eines Tathāgata nach der Erlösung. Nun führt ja der Text von **§1** des Avyākatasaṃyutta die Unergründlichkeit des Tathāgata als eine solche, die sich aus der restlosen Vernichtung von Körperlichkeit und den übrigen *skandha*s ergibt, ins Feld, um die Nichtbeantwortung des Fragenkomplexes 4 zu begründen. Dies ist offenkundig eine Rechtfertigung, die ausschließlich im Rahmen der *avyākṛtavastu*-Fragen der Kategorie 4 einen Sinn ergibt und in diesem Sinne für sie spezifisch ist. Besteht dann aber nicht Grund, die in **§1** vorgeführte Explikation als diejenige zu betrachten, die ursprünglich den Fragen der Kategorie 4 zugehört, zumal da sich die in **§9** und **§11** gegebenen Ausführungen ebenso wie die der chinesischen Paralleltexte ohne jegliche Härten damit zusammenbringen lassen? Allerdings scheint dem zunächst entgegenzustehen, daß **§3–6** des Avyākatasaṃyutta und einige andere Texte andere Erklärungen speziell bezüglich der Fragengruppe 4 vorbringen. Hier nun erweist sich die Inbetrachtziehung der chinesischen Versionen als relevant: Just diejenigen Texte, die Explikationen speziell für die Kategorie 4 liefern und deren Explikationen ebenfalls als Erklärungen für die Nichtbeantwortung der Fragen der anderen Kategorien belegt sind, fehlen im chinesischen Kanon oder lauten dort anders. Soweit bisher ersichtlich, erwähnen alle Texte der chinesischen Āgama-Versionen, die ausschließlich die Fragen der Kategorie 4 behandeln, stets auch diejenigen Gesichtspunkte, die in **§1** des Avyākatasaṃyutta vorgebracht werden. Was jedoch **§2** angeht, in dem es unter anderem heißt, der Tathāgata werde schon zu Lebzeiten nicht der Wahrheit nach und nicht der Essenz gemäß erkannt, so ist es nicht allzu schwierig, die dabei gegebene Erklärung als eine sekundäre Fortentwicklung der in **§1** belegten Explikation erklärlich zu machen.

In vollem Bewußtsein der Tatsache, daß es sich um eine weiterer Überprüfung bedürftige Hypothese handelt, sei die folgende Vermutung vorgetragen.

(**H**) Der Kategorie 4 ursprünglich zugehörige Erklärungstyp ist der unter anderem in **§1** des Avyākatasaṃyutta vorgetragene. Der Fragenkategorie 3 sind die am Ende von **§9** vorgetragenen Gedanken zugehörig, die in den chinesischen Versionen explizit mit diesen Fragen in Verbindung gebracht werden. Der Kategorie 5 korreliert in **§10** vorgetragenes Material.

Wie steht es mit den Kategorien 1 und 2? Möglicherweise haben hier die Erklärungen im Sinne von **P2** und **P3** ihren angestammten Platz. Es handelt sich um Weltspekulationen, und man sollte nicht aus dem Auge verlieren, daß es hier und nur hier intuitiv plausibel ist, daß

die Thematik, um die es geht, fur die mit der Heilsgewinnung zusammenhängenden Fragen irrelevant sein kann. Nun mag man fragen, warum Erklarungen im Sinne von **P2** und **P3** in den Texten auch in Verbindung mit den Kategorien 3–4 belegt sind. Die Vermutung lautet· Es handelt sich hierbei um das Resultat von Generalisierungen oder Mechanisierungen. Die in **P2** und **P3** vorliegenden Erklarungstypen sind ihrer Natur nach unspezifisch und erlauben anders als die vorher besprochenen Explikationen eine generelle von dem spezifischen Inhalt der Fragen abstrahierende Anwendung[21]. Eine derartige Verallgemeinerung laßt sich auch verständlich machen, und einige Indizien dafur, daß diese Generalisierung mit der textlichen Überlieferungsgeschichte einhergeht, hatten sich ja bereits gezeigt[22].

(3) Die Annahme, das Schweigen des Buddha und die Nichtbeantwortung der *avyākr̥tavastu*-Fragen sei auf ein einheitliches, wenn vielleicht auch komplexes Grundmotiv zuruckzufuhren, kann demzufolge nicht als gesichert angenommen werden

(4) Es laßt sich jetzt nachvollziehen, inwiefern ST. COLLINS' Deutung des *avyākr̥tavastu*-Problems ein recht gewagtes Unterfangen war. Die Texte selbst bieten eine Reihe von Erklarungen dafur, warum der Buddha die Fragen nicht offenbart habe, und COLLINS unterstellt ausgerechnet eine Erklärung, die wir nicht in den Nikāyas finden und die, soweit ersichtlich, auch nicht aus den in chinesischer Sprache erhaltenen Āgamas ableitbar ist. In der Tat legt der Verfasser sich die Sache schon von Anfang an fur seine Zwecke zurecht, indem er fur die Fragen der Kategorien 1 und 2 Versionen anfuhrt, bei denen anstelle von ‚die Welt' jedesmal der Ausdruck ‚der Ātman und die Welt' (*attā ca loko ca*) erscheint, von denen er ubrigens selber zugibt, daß sie die weniger gelaufigen seien. Die sich daran anschließende Deutung basiert auf der Annahme, daß die Worte ‚Selbst' (*attā*), ‚Seele' (*jīva-*) und *tathāgata-*, was die Nichtexistenz eines durch sie bezeichneten Gegenstandes, eines „real referent", angeht, alle in denselben Topf gehören. Dabei wird in der Diskussion aber auch unterschlagen, daß die *avyākrtavastu*-Fragen im strikten Sinne, sowohl dem Avyākatasaṃyutta des Pāli-Kanon als auch den chinesischen Āgamas nach zu urteilen, mit den Fragen der Kategorie 5 eine enge Einheit bilden, von den verwandtschaftlichen Beziehungen zu anderen Fragenkomplexen ganz zu

---

21 Dies hangt damit zusammen, daß **P2** und **P3** ebenso wie auch **P7** nicht auf sachliche Inadaquatheiten bejahender oder verneinender Antworten abzielen.

22 Die Herausbildung von Erklarungen der Art von **P7** auf der Grundlage von Erklarungen im Sinne von **P2/3** ergibt sich unschwer mittels des Gedankens, daß ein Buddha oder Arhat seinen spirituellen Rang nicht erreichen konnte, wenn er heilshemmende Tatigkeiten ausubte.

schweigen. Bezuglich der Kategorie 5 wird nun aber die Behauptung der Existenz eines Ātman ebenso zurückgewiesen wie die Behauptung seiner Nichtexistenz.[23] Man kann sich auch nicht so leicht aus der Affare ziehen, indem man sagt, hier werde nur eine vorlaufige, auf den jeweiligen Gesprächspartner oder die Zuhorerschaft speziell abgestimmte oder sonstige Art von Auskunft gegeben, die die wirklichen Auffassungen des Buddha oder des Textverfassers nicht wiedergibt. Selbst wenn dies so ware, dann sollte doch wenigstens irgendwo in den Nikāyas die Nichtexistenz von den Termen *ātman-*, *tathāgata-* oder anderen ahnlichen Ausdrücken korrelierenden Gegenständen klipp und klar mitgeteilt werden, zumal ja doch behauptet wird, die These des Nichtvorhandenseins von „realen Referenten“ solcher Terme sei fur den Buddhismus von hochster Bedeutung. Diese Schwierigkeit laßt sich auch nicht durch den Verweis auf Passagen wie **§2** des Avyākatasaṃyutta und vereinzelter Parallelen im Saṃyuttanikāya ausraumen. Denn wir haben ja gesehen, daß einige Autoren wie PÉREZ-REMÓN nicht gänzlich ohne Grund dieselben Texte zum Anlaß nehmen, um ganz andere Deutungen daraus abzuleiten.

Hinzu kommt, daß, wie bereits erwahnt, die in diesem Texte vorgeführten Rasonnements zur Demonstration der Nicht-Ātmanhaftigkeit der *skandha*s oder sonstiger Personlichkeitskonstituenten anderswo in den Nikāyas gewohnlich dem Aufweise der Vergänglichkeit jeglichen Besitzes und jeglicher Personen oder sonstigen Personen zukommenden Bestimmungen dienen. Daher sind diese Texte gar nicht geeignet, um die referentielle Leerheit personaler Terme vor Augen zu fuhren. Nicht die Nichtexistenz personaler Subjekte, sondern die Nichtessentialitat personaler Bestimmungen wird durch die Rasonnements dieses Textes belegt. Man konnte daher bezuglich der Frage des Schicksals des Tathāgata nach dem Tode auch folgende Moral daraus ziehen Wo es nichts gibt, was ein Tathāgata wesensmaßig und zu allen Zeiten, solange die Welt besteht, ist oder hat, wie kann man da von ihm sagen, daß er nach dem Nirvāṇa Existenz oder Nichtexistenz bzw Werden oder Nichtwerden als essentielle Bestimmungen erlangt?[24] Selbst wenn

---

[23] Was vielleicht noch wichtiger ist, Buddha sagt in seiner gegenuber Ānanda gegebenen Rechtfertigung fur die Nichtbeantwortung der Fragen Vacchagottas nichts uber die letztliche Nichtexistenz eines Ātman. Die in einigen Versionen belegte Erwahnung der Ātmanlosigkeit aller *dharma*s widerlegt dies keinesfalls

[24] Es ist auch sehr wohl moglich, daß hierin die Pointe der Ausdrucke *saccato thetato* in der Phrase *diṭṭheva dhamme saccato thetato tathāgate anupalabbhamāne* (SN IV/384) liegt Das heißt: aus diesen Ausdrucken ist zu entnehmen, daß nicht gemeint ist, so etwas wie einen Tathāgata gibt es gar nicht, sondern daß gesagt werden soll, daß selbst solange die Personlichkeitskonstituenten vorhanden sind, solange der bzw ein *dharma-* [eines Tathāgata] noch gesehen wird (gesehen werden kann), ein Tathāgata nicht als etwas wahrhaft

es aber zuträfe, daß die Intentionen des Verfassers von §2 des Avyākatasaṃyutta tatsachlich die gewesen war, zum Ausdruck zu bringen, daß durch Ausdrucke wie *tathāgata-* bezeichnete „Referenten“ in Wirklichkeit nicht existieren, so zeigt die Existenz der in anderen Texten belegten alternativen Erklàrungen fur das Nichtbeantworten der *avyākrtavastu*-Fragen, daß die These, in dem Gedanken der Nichtexistenz von Referenten personaler Terme liege der Schlussel fur die Explikation des gesamten Komplexes, auf hochst unsicheren Fußen steht.

IX

Wenngleich die Erklarung von PÉREZ-REMÓN den Texten wesentlich weniger Gewalt antun muß als die COLLINSsche – immerhin harmonisiert sie weitaus besser mit dem in nicht wenigen Texten herausgestrichenen Außergewohnlichsein des Erlosungszustandes –, so ist auch sie nicht hinreichend begrundet. Zwar konnte die Deutung von PÉREZ-REMÓN für sich verbuchen, daß sie die Zuruckweisung der Alternativen hinsichtlich der Fortexistenz des Tathāgata relativ einleuchtend erklären kann, insofern nach der Erlosung nichts als das wahre, hochste Selbst verbleibt und dieses sàmtlichen empirischen Bestimmungen entruckt ist;[25] doch dies ist keinesfalls schon ein Beweis fur die Richtigkeit derartiger Deutungen und Annahmen. Die oben erwähnte Paradoxie, daß die in den Erlauterungen fur die Nichtbeantwortung der Fragen nach dem Schicksal des Tathāgata nach dem Tode herausgestrichene Vollstandigkeit der Vernichtung eine verneinende Antwort angemessen erscheinen laßt, diese aber nicht akzeptiert wird, laßt sich namlich auch auf einem Wege losen, bei dem nicht die Existenz eines unfaßbaren Selbst oder die Unerreichbarkeit des Erlosungszustandes fur alles Sprechen und Denken vorausgesetzt wird.

Wesenhaftes, als etwas, das essentiell und unabanderlich etwas Bestimmtes ist, aufgefunden wird. Deswegen ist es nicht angangig zu behaupten, der Tathāgata sei als etwas verkündet worden, das noch anders ist als es durch bejahende Antworten auf eine der vier Fragen der Kategorie 4 zum Ausdruck gebracht wurde. Man beachte schließlich auch, daß in dem abschließenden Satz des Kapitels, in welchem dem Buddha die Worte in den Mund gelegt werden, er habe fruher ebenso wie jetzt nur das Leid und die Vernichtung des Leids gelehrt, neben dem Gedanken der Unbestandigkeit alles Seienden – woraus sich die Nichtessentialitat alles Existenten ableiten laßt – auch der Gedanke anklingen konnte, daß jegliches weitere Fragen nach dem Schicksal eines Tathāgata oder Arhat nach dessen Tode unangemessen ist.

[25] Das gleiche gilt auch fur die verwandte, aber damit keineswegs identische, u. a. von E. FRAUWALLNER (1953) suggerierte Annahme, daß der Buddha den Erlosungszustand als etwas allen spezifischen Kennzeichnungen, allem Sprechen oder sogar jeglichem Denken Unerreichbares und Unfaßbares betrachtet hat.

Éine Moglichkeit ist, daß die Aussage, der Tathāgata existiere nach dem Tode nicht, deswegen unangemessen schien, weil sie in einer relevanten Hinsicht zu unspezifisch ist. ‚Sein‘ und ‚Nichtsein‘ und die verneinten Korrelate werden auch verwendet, um auf das Leben, Noch-nicht-Leben oder Nicht-mehr-Leben belebter Wesen Bezug zu nehmen. Nicht zu sein oder nicht mehr zu sein konnte daher auch bezuglich der Lebewesen gesagt werden, die keineswegs die Erlosung gefunden haben. Die Frage der Fortexistenz des Tathāgata nach dem Tode mußte aber aufgrund von pragmatisch-konversationellen Grundsätzen implizieren, daß es in ihr speziell um den Erlosungszustand geht. Gerade wegen der völligen Andersartigkeit des Erlosungszustandes erschien es daher moglicherweise unangebracht, eine Kennzeichnung zu geben, die wegen ihres Auch-Anwendbarseins auf gewohnliche Falle den Unterschied verschleierte oder gar zu falschen Auffassungen verleiten konnte.
Hinzu kommt eventuell noch etwas anderes. Wir finden im altesten Buddhismus die Erwahnung hochrangiger Meditationsstufen, denen auch eigene kosmologische Bereiche korrelierten, die mit negativen Termen gekennzeichnet wurden. Eine von ihnen trägt die Bezeichnung *ākiñcaññāyatana-*, was mitunter durch den Ausdruck „Sphare des Nichts“ ubersetzt wird. Es ware daher moglich, daß es darauf ankam, die Erlangung des Nirvāṇa gegenuber dem Aufsteigen in solche hohere Spharen wie dem *ākiñcaññāyatana-* abzusetzen, so daß die Befurchtung bestand, mit der Aussage, der Tathāgata existiere nach dem Tode nicht, könnte ausgedruckt oder suggeriert werden, Nirvāṇa zu erlangen sei mit dem Aufsteigen in eine hohere „Sphare des Nichtseins“ und dem Verweilen in solch einem Bereiche gleichartig. Allerdings stellt sich dabei das Problem, daß keineswegs als gesichert unterstellt werden kann, daß die Konzepte der „Sphare des Nichts“ und ahnlicher hoherer durch Meditationen zuganglicher Seinsbereiche zum altesten Bestandteil des Buddhismus gehoren, so daß eventuell die Unterstellung einer Intention, das Erlangen des Nirvāṇa gegen das Aufsteigen in diese hohen Spharen abzusetzen, vielleicht bezüglich spaterer Textverfasser oder Textredaktoren, aber nicht bezuglich des Buddha oder der altesten Anhanger seiner Lehre erklarende Kraft besitzt[26].

Aus diesem Grunde kommt dem Umstand große Bedeutung zu, daß sich auch noch eine viel schlichtere Erklärung geben laßt, die gar nicht auf spezielle doktrinare Eigenheiten rekurrieren muß, um Plausibilitat zu gewinnen. Die Bedeutung des in den *avyākṛtavastu*-Fragen der Kategorie 4 vorkommenden *hoti* muß keineswegs mit der Bedeu-

---

[26] Zu dem Problem der „hoheren Meditationsspharen“ s vor allem VETTER 1988 63ff

tung der Verben „existieren“ oder „fortexistieren“ gleichgesetzt werden, obgleich dies der gängigen Übersetzungspraxis bezuglich dieses Tetralemmas entspricht. Der Ausdruck wird auch in der Bedeutung von „werden“ gebraucht. Nehmen wir nun an, daß letzteres der fur das Vorkommen von *hoti* in den *avyākṛtavastu*-Fragen bezuglich des Schicksals des Tathāgata (oder Arhat) nach dessen Tode zugrundegelegte Sinn ist, dann läßt sich auf einfachem Wege verständlich machen, warum die Fragen sowohl in ihrer positiven als auch in ihrer negativen Variante nicht bejaht worden sind.
Eine bejahende Antwort auf die positive Frage scheidet in offenkundiger Weise dadurch aus, daß dies ein Wiedergeborenwerden eines Erlösten implizieren wurde, was der Annahme der Endgultigkeit des Nirvāṇa-Zustands und seiner Bestimmung als Statte des Nichtwiedergeborenwerdens widerstreiten wurde. Aber auch eine bejahende Antwort auf die negative Version der Frage muß unangemessen erscheinen unter der Voraussetzung, daß das enthaltene Prädikat den Sinn von ‚werden‘ besitzt. Zu sagen, ein Tathāgata oder Arhat werde nicht mehr nach der Erlosung, ist dazu angetan, den Eindruck zu erwecken, Erlosung werde bestimmt als eine Art Fortexistenz, bei der im Unterschied zu dem, was gewöhnlicherweise nach dem Tode passiert, keine neue Wiedergeburt stattfindet. Nun ist es aber sehr wohl denkbar, daß auch den fruhesten Anhängern der Lehre Buddhas und moglicherweise dem Buddha selbst viel daran gelegen war, eine solche Vorstellung uber den Erlösungszustand abzuwehren Ein plausibler Grund dafur konnte darin liegen, daß die Bestimmung von Erlosung als Fortexistieren ohne Wiedergeburt fast zwangslaufig die Idee nach sich zieht, es handle sich hierbei um die Erlangung eines Zustandes, bei dem eine fruhere Person oder bestimmte Konstituenten von ihr, ohne Vergehen und Veranderungen unterworfen zu sein, fortbestehen Dies wurde aber dem Grundsatz der Vergänglichkeit und Veranderlichkeit alles Seienden, der ja doch den Eindruck macht, zum altesten Bestand der buddhistischen Lehre zu gehören, deutlich widerstreiten. Die Zuruckweisung der Ansicht, ein Tathāgata werde nach dem Tode nicht, ware mit anderen Worten in der Tatsache begrundet, daß das Pradikat „x wird nicht“, besonders wenn es mit einer zeitlichen Spezifikation in der Form „x wird zur Zeit t nicht“ auftritt – wobei die zeitliche Spezifikation ja durch die Komponente ‚nach dem Tode‘ (*paraṃ maraṇā*) gewahrleistet ist –, die Idee des Nichtanderswerdens zu repräsentieren pflegt. Sollte dieses Faktum fur das Nichtakzeptieren einer bejahenden Antwort seitens des Buddha auf die negative Version der *avyākṛtavastu*-Frage hinsichtlich des Schicksals des Erlosten nach dem Tode maßgeblich gewesen sein, ließe sich fur eine Bestimmung der altesten Nirvāṇa-Konzeption entnehmen, daß der Nirvāṇa-Zustand nicht als eine Art eines nicht Veränderungen unterworfenen Fortexistierens

betrachtet worden ist. Hierbei erweist sich nun als relevant, daß diese Erklarung sehr gut zu dem oben erwahnten Feuergleichnis paßt, das sowohl in einigen Passagen innerhalb des Pāli-Kanons als auch in Texten der chinesischen Āgamas auftaucht. Signifikant ist ebenfalls der bereits zur Sprache gebrachte Umstand, daß die Parallele im Aggivacchagottasutta die Vermutung nahelegt, daß eine Korrelation besteht zwischen dem Ausdruck *hoti* in den *avyākṛtavastu*-Fragen des Avyākatasamyutta und dem Verbum *uppajjati* in jenem Texte.

Was die Zuruckweisung der Varianten 4c und 4d innerhalb des Tetralemmas bezuglich des Schicksals des Erlosten nach dem Tode angeht, so durften hier keine sonderlichen Schwierigkeiten bestehen. Es ist moglich, daß die Abweisung auf der Auffassung beruht, daß die Falschheit der Glieder drei und vier des Tetralemmas automatisch aus der Falschheit der ersten beiden Glieder folgt, indem die Auffassung von dem dritten Glied als einer konjunktiven Verknupfung der Glieder eins und zwei und von dem vierten Glied als einer konjunktiven Verknupfung des negierten Korrelats des ersten Gliedes (= zweites Glied) sowie des negierten Korrelats des zweiten Gliedes (= erstes Glied) zugrundegelegt wird. Allerdings ist es nicht unbedingt erforderlich, diese Annahme zu machen, um die Zuruckweisung der Glieder drei und vier zu erklaren. Denkbar ware auch, daß der ‚sowohl-als-auch‘-Verknupfung, reprasentiert durch das dritte Glied, ein unterschiedlicher Zeitbezug unterstellt ist, so daß die Aussage, der Tathāgata werde sowohl als auch werde nicht nach dem Tode, als gleichbedeutend mit der Aussage gilt, der Tathāgata werde zu bestimmten Zeiten nach seinem Tode und werde zu bestimmten anderen Zeiten nicht. Auch bei Unterstellung dieser Interpretation ist die Nichtakzeptierung einer bejahenden Antwort unmittelbar einsichtig.[27] Die Zuruckweisung des vierten Gliedes ergibt sich auf dieselbe unmittelbare Weise, solange nur angenommen wird, daß das Pradikat ‚wird nicht‘ (*neva hoti*) fur das unwandelbare Fortexistieren (während einer bestimmten Zeitspanne) steht und das Pradikat ‚wird nicht nicht‘ (*na na hoti*) als aquivalent mit ‚wird‘ und als ein Anderswerden bzw Erlangen von neuen Existenzformen einschließend aufgefaßt ist.

---

[27] Es bestehen auch noch andere Moglichkeiten, für die beiden im dritten (und vierten) Glied enthaltenen Pradikate innerhalb der Teilsatze Interpretationen zugrundezulegen, denen zufolge diese nicht komplementar – und miteinander kompatibel – sind So konnte die ‚sowohl-als-auch‘-Frage sich auf verschiedene Aspekte oder Komponenten eines Tathāgata beziehen, so daß die Aussage, der Tathāgata wird sowohl als auch wird nicht, besagen wurde, daß fur bestimmte Teile oder Komponenten eines Tathāgata ersteres, fur andere Teile letzteres gilt Die bezuglich der Interpretation mit einer zeitbezogenen Differenzierung getroffenen Feststellungen gelten allerdings *mutatis mutandis* fur diese Varianten gleichermaßen.

X

Die Nichtbeantwortung der *avyākṛtavastu*-Fragen bietet somit keineswegs, wie man ofters geglaubt zu haben scheint, eine sonderlich gute Stutze fur die Annahme, der Buddha habe den Zustand der Erlösung als etwas ganzlich Unfaßbares betrachtet. Es mag zwar zutreffen, daß der Buddha oder die fruhesten Buddhisten solche Anschauungen besaßen, doch dafur mußten dann andere Argumente geltend gemacht werden. Eine Unbestimmbarkeit desjenigen, der die Erlösung erlangt hat, könnte auch in einer viel schlichteren Hinsicht bestehen. Es mag namlich nichts anderes bedeuten, als daß bezüglich aller Zeiten nach der endgultigen Erlosung keinerlei personale Bestimmungen sowie deren verneinte Korrelate zutreffend sind, die ein Existieren zu den betreffenden Zeiten implizieren, welcher Art die Implikationsbeziehung auch immer sein mag. Der zugrundeliegende Gedanke ware, daß der Zustand der Erlösung nicht eine spezifische Modifikation des Daseins darstellt, daß erlost zu sein keine Bestimmungen erlaubt, die existentielle Modifikationen reprasentieren, wie dies fur ubliche personale Bestimmungen wie Glucklichsein, Unglucklichsein, Befriedigtsein, Unbefriedigtsein usw. gilt. Die Zuschreibung einer solchen „schlichten" Unbestimmbarkeitsthese laßt sich nun aber von den Texten her wesentlich leichter begrunden als irgendwelche metaphysischen Ansichten uber ein unergrundbares Absolutes.

Die Vertreter der durch St. Collins und J. Pérez-Remón repräsentierten buddhologischen Traditionen stehen sich, so sehr sie sich auch mitunter befehden, im Grunde genommen doch ziemlich nahe. Sie nehmen gleicherweise an, die Lehre des Buddha enthalte verborgene metaphysische oder ontologische Doktrinen, die aus irgendwelchen Grunden in den Nikāyas und Āgamas nicht ausdrucklich formuliert worden sind. Eine unvoreingenommene Untersuchung des Phanomens der „unoffenbarten Fragen" erweist indes, daß hier keine Anhaltspunkte fur eine Geheimniskrämerei des Buddha gegeben sind

Wenngleich wir unmittelbar nur die Intentionen der Textverfasser rekonstruieren konnen, ist bislang kein Gegengrund ersichtlich, die Zuteilung der unterschiedlichen Erklarungen fur das Nichtbeantworten zu den verschiedenen Fragenkategorien nicht dem altesten Buddhismus oder gar dem Religionsstifter selbst zuzuschreiben Es besteht auch insofern keine ausreichende Basis für die Annahme, daß die unterschiedlichen Typen von Erklarungen auf verschiedene Traditionen innerhalb des Buddhismus zuruckgehen. Trotzdem laßt sich keineswegs ausschließen, daß historisch gesehen am Anfang lediglich das Faktum bestand, daß der Buddha auf bestimmte ihm gestellte Fragen mit Schweigen reagiert hat bzw. von ihm erwartete Aussagen verweigerte und daß alle Explikationen und Erlauterungen, die wir in den

kanonischen Texten vorfinden, auf Versuche seiner Anhanger zuruckgehen, fur diese Verhaltensweisen Erklärungen zu geben.[28] Es ist wichtig, diese Moglichkeit in Erwagung zu ziehen, weil unter ihrer Voraussetzung die Differenz Bedeutung gewinnt zwischen (1) tatsachlichen psychologischen Motivationen fur das Verhalten des Buddha, (2) tatsachlichen rationalen Grunden fur das Verhalten des Buddha, (3) moglichen rationalen Gründen, in den geschilderten Situationen Schweigen zu uben bzw. (bejahende oder verneinende) Beantwortungen gestellter Fragen zu verweigern (unter Hypostasierung von Glaubenseinstellungen und Intentionen, die der Religionsstifter *de facto* besessen hat) und (4) objektiv moglichen Rechtfertigungsgrunden fur ein derartiges Verhalten uberhaupt, wobei der Kategorie objektiv moglicher Rechtfertigungsgrunde unter Voraussetzungen, die in der späteren buddhistischen Tradition geteilt wurden, besondere Relevanz zukommt. Somit scheint es geboten, uber den bisher in der buddhologischen Sekundarliteratur erreichten Stand hinauszugehen nicht nur hinsichtlich einer deutlicheren Herausarbeitung und Differenzierung verschiedener Typen von Erklärungsmöglichkeiten, sondern auch im Hinblick auf die Gewinnung einer klaren Konzeption daruber, was es heißt, nach den Grunden fur das Verhalten eines Schweigens bzw. eines Nichtbeantwortens zu fragen.

Literatur und Abkurzungen

AN — Anguttaranikāya (PTS-Ed.)

BAREAU — ANDRÉ BAREAU, Der indische Buddhismus. In: Die Religionen Indiens. III: Buddhismus – Jinismus – Primitivvolker. Stuttgart 1964

BECKH 1958 — HERMANN BECKH, Buddha und seine Lehre. Stuttgart 1958

BURNOUF — E. BURNOUF, Introduction à l'histoire du bouddhisme indien. Paris 1844

COLLINS 1982 — STEVEN COLLINS, Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism. Cambridge 1982

CONZE — EDWARD CONZE, Der Buddhismus: Wesen und Entwicklung. Stuttgart 1953

DN — Dīghanikāya (PTS-Ed.)

FRAUWALLNER 1953 — ERICH FRAUWALLNER, Geschichte der indischen Philosophie I. Salzburg 1953

GLASENAPP — HELMUTH VON GLASENAPP, Der Buddhismus: Eine atheistische Religion. Munchen 1966

[28] Auf diese Moglichkeit bezuglich des historischen Hergangs hat mich Lambert Schmithausen hingewiesen.

HARDY	E HARDY, Der Buddhismus nach alteren Pāli-Werken. Munster 1890
HUMPHREYS 1987	CHRISTMAS HUMPHREYS, The Wisdom of Buddhism London – Atlantic Highlands 1987.
JASPERS	KARL JASPERS, Die großen Philosophen. Munchen 1957
JAYATILLEKE	KULATISSA NANDA JAYATILLEKE, Early Buddhist Theory of Knowledge. London 1963.
KEITH	ARTHUR BERRIEDALE KEITH, Buddhist Philosophy in India and Ceylon Oxford 1923
MN	Majjhimanikāya (PTS-Ed)
MYLIUS 1985	KLAUS MYLIUS, Gautama Buddha Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprunglichen Buddhismus Munchen 1985.
NAGAO 1955	GADJIN NAGAO, The Silence of the Buddha and its Madhyamic Interpretation. In Studies on Indology and Buddhology presented in honour of Prof S Yamaguchi. Kyoto 1955, p 137–151.
OLDENBERG	HERMANN OLDENBERG, Buddha Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde Berlin 1881
PÉREZ-REMÓN 1980	JOAQUÍN PÉREZ-REMÓN, Self and Non-Self in Early Buddhism The Hague – Paris – New York 1980.
REGAMEY	CONSTANTIN REGAMEY, Der Buddhismus Indiens Aschaffenburg 1964
RHYS DAVIDS	CAROLINE A F RHYS DAVIDS, Outlines of Buddhism. A historical sketch London 1934
RHYS DAVIDS	THOMAS W RHYS DAVIDS, Buddhism. Being a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha London 1877.
SCHAYER	STANISLAW SCHAYER, Precanonical Buddhism ArOr 7 (1935) 121–132 (= On Philosophizing of the Hindus, ed M MEJOR. Warszawa 1988, p 470–481)
SCHLINGLOFF	DIETER SCHLINGLOFF, Die Religion des Buddhismus I–II Berlin 1962–1963.
SCHNEIDER	ULRICH SCHNEIDER, Einfuhrung in den Buddhismus Darmstadt 1980.
SN	Samyuttanikāya (PTS-Ed)
T	Taishō-Ed des chinesischen Tripitaka
TATIA 1960	NATHMAL TATIA, The *Avyākrtas* or Indeterminables Nalanda 1960
U	Udāna (PTS-Ed)
VETTER 1988	TILMANN VETTER, The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Leiden 1988
WARDER 1970	A.K WARDER, Indian Buddhism Delhi 1970

DIE NEUN AṄGAS
Ein fruher Versuch zur Einteilung buddhistischer Texte

Von Oskar von Hinuber, Freiburg i Br

Mehrfach, beinahe zwanzigmal, erscheint im Theravāda-Kanon[1] eine Liste von neun Begriffen, die offensichtlich Textklassen oder Einzeltexte bezeichnen.

(1) *sutta-*, (2) *geyya-*, (3) *veyyākaraṇa-*, (4) *gāthā-*, (5) *udāna-*, (6) *itivuttaka-*, (7) *jātaka-*, (8) *abbhutadhamma-*, (9) *vedalla-*

Gelegentlich wird diese Liste eingeleitet durch . . *dhammam pariyāpunanti* ,. . . sich die Lehre aneignen‘ (MN I/133,23–25, AN II/103, 9–11 usw., vgl. AN I/178,12–24). Daraus scheint sich zu ergeben, daß es sich um die Gesamtheit der Texte handelt, in denen die Lehre (*dhamma-*) niedergelegt ist.

Der Oberbegriff *navanga-* selbst steht hier nicht und bleibt den alteren Texten des Kanons uberhaupt fremd Zuerst erscheint er im Khuddakanikāya in dem mehrfach wiederholten Strophenviertel (b oder d) *navaṅgaṃ satthusāsanaṃ* (Ap 45,3 = Bv IV 16 usw. [vgl. PTC II/451b s. v. *navaṅga*]), einmal auch in dem Pāda (d) *navaṅgaṃ jinasāsanam* (Bv V 2 = Dīp IV 10) In den beiden kanonischen Texten Apadāna und Buddhavaṃsa wird die Liste der neun Begriffe nicht im einzelnen ausgefuhrt. Erst im Dīpavaṃsa wird beides zusammengebracht und dadurch der Titel *navaṅgaṃ satthusāsanaṃ* (Dīp IV 15d) wirklich fur eben diese Liste gesichert (vgl. CPD s. v. [2]*anga-*, 2b). Dennoch ist mit Recht nie bezweifelt worden, daß die Neunerliste bereits von Anfang an den Namen *navaṅga-* tragt.

Die Buddhismusforschung hat sich dieser Reihe mehrfach angenommen und seit Nāgārjuna und Buddhaghosa erfolglos versucht, die uberlieferte, bekanntlich vollig anders gestaltete Einteilung der buddhistischen kanonischen Literatur mit diesen neun Begriffen in Einklang zu bringen. In neuerer Zeit ist wohl als erster E. BURNOUF im

[1] Die im Folgenden verwendeten Abkurzungen folgen dem System von V TRENCKNER. A Critical Pāli Dictionary Epilegomena to Vol I by H SMITH (Kopenhagen 1948) und H BECHERT, Abkurzungsverzeichnis zur buddhistischen Literatur in Indien und Sudostasien (Sanskrit-Worterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, Beiheft 3 Gottingen 1990)

Jahre 1844 und als letzter K.R. NORMAN im Jahre 1983 zu nennen[2], der die grundlegende Sammlung und Behandlung des gesamten einschlagigen Materials durch E. LAMOTTE im Jahre 1980 nicht nennt[3] E. LAMOTTE bespricht nicht nur die traditionelle, sondern auch die moderne Auseinandersetzung mit den *navaṅga*s, die jedoch in eine ganz andere Richtung geht als die folgenden Erörterungen und daher ebenso außer Betracht bleiben kann wie die spatere Erweiterung der Liste auf zwolf Begriffe.

Alle bisherigen Deutungen der alten Reihe mit neun Begriffen sehen sich einer doppelten Schwierigkeit gegenuber. Die erste liegt darin, daß man sich nicht auf ein gesichertes, uberliefertes Verstandnis der einzelnen Begriffe berufen kann. Denn diese Einteilung scheint bereits sehr fruh außer Gebrauch gekommen und ihre Bedeutung vergessen worden zu sein. Weder Nāgārjuna im 2./3. Jh. n. Chr.[4] noch Buddhaghosa im 5. Jh. n. Chr. wissen viel mit den *navaṅga*s anzufangen, wie ihre mißlungenen Versuche zeigen, diese Liste gewaltsam mit der uberlieferten Einteilung des Tipiṭaka zur Deckung zu bringen. Die Liste blieb zwar bekannt, wurde aber nur noch als nicht mehr recht verstandenes Traditionsgut weitergegeben, wie die Erwahnung des Begriffes *navaṅga-* in einer in mittelindischer Prosa verfaßten Weihinschrift auf einem von Theravādins gestifteten Buddhapāda aus dem 3. Jh. n. Chr. aus Nāgārjunakoṇḍa[5] oder seine Nennung im jungeren Teil des Milindapañha als *navaṅga- buddhavacana-*[6] zeigt.

Die zweite Schwierigkeit liegt darin, daß die Liste in sich nicht einheitlich zu sein scheint. Denn neben bekannten Texttiteln wie (5) *udāna-*, (6) *itivuttaka-* oder (7) *jātaka-* stehen Gattungsnamen wie (1) *sutta-* oder (4) *gāthā-*, während (8) *abbhutadhamma-* oder (9) *vedalla-* weder das eine noch das andere zu sein scheinen und keinerlei klaren Bezug zu einem Text erkennen lassen. Wenn aber die Liste in sich uneinheitlich, d. h aus Begriffen mit ganz unterschiedlichen Bezugen zu den uberlieferten Texten zusammengesetzt ist, so muß jeder Versuch scheitern, eine eindeutige Beziehung zwischen den *navanga*s und dem Tipitaka herstellen oder umgekehrt aus den uberlieferten Texten des

---

[2] E. BURNOUF, Introduction à l'histoire du bouddhisme indien Paris 1844, p 51ff; K. R NORMAN, Pāli Literature Wiesbaden 1983, p 15

[3] E LAMOTTE, Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra) V Louvain-la-Neuve 1980, p 2281–2305, vgl ferner N.A JAYAWICKRAMA, Buddhaghosa and the Traditional Classification of the Pāli Canon. UCR 17 (1959) 1–17.

[4] Siehe D SEYFORT RUEGG, The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India. Wiesbaden 1981, p. 4n. 11

[5] Siehe D.C SIRCAR – A. N. LAHIRI, Footprint Slab Inscription from Nagarjunikonda. EI 33 (1959–1960[63]) 247–250, bes. p 250

[6] Mil 161,24; 341,5; 345,9, und mit einer Aufzahlung der einzelnen *anga*s 263,2.

Tipiṭaka auf die Bedeutung der einzelnen Glieder der Liste zuruckschließen zu wollen. Wenn uberhaupt, so kann der Sinn dieser Liste nur aus ihr selbst wiedergewonnen werden, wenn man sie eben nicht vor dem Hintergrund des Tipiṭaka betrachtet.

Sind die Fesseln an das Tipitaka einmal abgestreift, so konnen nun weitere Uberlegungen davon ausgehen, daß das Einteilungsprinzip in *aṅga*s vermutlich weit in die ganz fruhe Zeit des Buddhismus zuruckreicht, was kaum je bestritten worden ist[7]. Dies ergibt sich schon daraus, daß die Liste nur in der oben angefuhrten, fest gefugten Formel im Kanon uberliefert ist. Zugleich fugt sich die Benennung von Texten als *aṅga-* gut in den Sprachgebrauch zur Zeit der Anfange des Buddhismus ein Die Jainas kennen das *duvālasaṅga- gaṇipiḍaga-*[8], und auch an die *vedāṅga*s kann man denken. Wie es scheint, wurde der Begriff *aṅga-* zur Entstehungszeit der neuen Religionen gerne zur Textgliederung herangezogen, er war gleichsam ‚modern'.
Wahrend aber die Jainas bekanntlich die *aṅga*s zur Grundlage ihrer Kanoneinteilung machen und diese sogar noch um die *uvanga*s erweitern, verfahren die Buddhisten anders. Fruhe buddhistische Inschriften und Theravāda-Texte aus dem 1. Jh n.Chr. kennen den Begriff Tipiṭaka· *khemanāmo tipetakī* // (Vin V 3,14*), *tepiṭakaṃ buddhavacanam* (Mil 18,10) und Teile des Tipiṭaka, wobei die funf Nikāyas als Einteilung zuerst im Bericht uber das erste Konzil stehen. *pañca nikāye pucchi* (Vin II/287,27f [Sp 1296,18f]; vgl Vin V/3,4*f.)[9].

Vielfalt und Chronologie der Erwahnungen von Tipiṭaka und Nikāya bezeugen einen lebendigen Gebrauch dieser Texteinteilung in deutlichem Unterschied zu den versteinerten *navaṅga*s. Selbst aus dem Kontext in den kanonischen Texten kann man allenfalls ablesen, daß die Neunerliste fur die Gesamtheit der buddhistischen Texte verwendet wird. Dabei ist, wie es scheint, bei den bisherigen Erklarungsversuchen der *navaṅga*s nicht beachtet worden, daß die Versteinerung einmal aufgebrochen wird, wenn es in einem Vergleich heißt·

---

[7] K E NEUMANN, Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāyo des Pāli-Kanons (Zurich 1956) spricht von einer ‚augenfalligen Interpolation" (p 1096n 15), vgl auch NYANATILOKA, Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung Anguttara-Nikāya Koln [3]1969, II/203n. 16

[8] Thānanga (Anga Suttāni I, ed. NATHAMAL. Ladnun 1974) X 103 (p 811 3) und Bhagavaī (Anga Suttāni II) XXV 96 (p 915,5) vgl Mittelindisch § 45

[9] Trotz E LAMOTTE, Histoire du bouddhisme indien (Louvain 1958), p 157 beziehen sich die *pañca nikāye* hier nicht auf das gesamte Buddha-Wort da der Vinaya ausdrucklich ausgeschlossen ist – Zu den epigraphischen Belegen fur die Kanoneinteilung s G SCHOPEN, Two Problems in the History of Buddhism StII 10 (1985) 9–47, bes p 10ff und vgl ST COLLINS, On the very Idea of the Pāli Canon JPTS 15 (1989) 89–126 bes p 109n 16

seyyathā pi bho puriso aggarasaparititto na aññesaṃ hīnānaṃ rasānaṃ piheti, evam-eva kho bho yato yato tassa bhoto gotamassa dhammam suṇāti yadi suttaso yadi geyyaso yadi veyyākaraṇaso yadi abbhutadhammaso tato tato na aññesaṃ puthusamaṇabrāhmaṇappavādānam piheti (AN III/237,14–19) „Gleichwie etwa, Verehrter, ein Mann, der sich an den wohlschmeckendsten Speisen satt gegessen hat, nicht mehr nach anderem, weniger Schmackhaftem verlangt, ebenso auch kann es einen nicht mehr verlangen nach den Lehren jener zahlreichen anderen Asketen und Priester, nachdem man einmal jenes Herrn Gotama Lehre vernommen hat, sei es aus den Lehrreden, der mit Versen vermischten Prosa, den Erklarungen oder den Lehren von den wunderbaren Dingen“ (Nyanatiloka / Nyanaponika).

Da die vier hier aufgezahlten Begriffe (1) *sutta-*, (2) *geyya-*, (3) *veyyākarana-* und (8) *abbhutadhamma-* nicht die ersten vier der Reihe sind, liegt kaum eine einfache Verkurzung der Neunerreihe vor. Ware dies beabsichtigt, so entsprache es dem ublichen Verfahren, die ersten vier Glieder zu nennen oder die ersten drei und das letzte. Fur die Eigenständigkeit der Viererreihe spricht weiterhin ihre rhythmische Struktur. Denn die wachsende Silbenzahl von *sutta°* – *geyya°* – *veyyākaraṇa°* – *abbhutadhamma°* (2 + 2 + 5 + 5) entspricht den Bauformen alter Formeln im Kanon[10]. Fur die Neunerreihe trifft dies dagegen nicht zu: 2 + 2 + 5 + 2 + 3 + 5 + 3 + 5 + 3.
Ihre Struktur ordnet damit die Viererreihe der Zeit der fruhen mundlichen Überlieferung zu, was weiterhin durch die Wortwahl bestatigt wird. Denn das Wort *geyya-*, das nach der Vedic Word Concordance selbst in der vedischen Sprache selten und beinahe auf Texte des Sāmaveda (Jaiminīya- und Lāṭyāyanaśrautasūtra) beschrankt ist, findet sich nach der Pāli Tipiṭaka Concordance nur in eben dieser Formel. Damit gehort *geyya-* zu einem besonderen, sehr alten Teil des Pāli-Wortschatzes, der auf Formeln beschrankt bleibt: *ajjhokirati*, *abbhokirati*, *okoṭima-*, *gamma-*, *pāhuneyya-* usw. sind hier zu nennen[11].
Struktur, Wortwahl und schließlich der Umfang sprechen fur die Ursprunglichkeit der Viererreihe. Denn obwohl Untersuchungen bisher fehlen, wurden neungliedrige Formeln wohl als zu lang empfunden und moglichst gemieden. Nur Listen und Aufzahlungen konnen wohl ohne Rucksicht auf ihre rhythmische Struktur beliebig erweitert werden.

Nach diesen Überlegungen zur Form der Reihe kann der Versuch gewagt werden, die vier Worter *sutta-*, *geyya-*, *veyyākarana-* und *abbhutadhamma-* auch inhaltlich zu klaren. Ausgangspunkt dafur kann neben allgemeinen Erwagungen allein der Sprachgebrauch im Kanon sein.

---

[10] Siehe CPD – Epilegomena, p. 35* (s v „wax comp“).

[11] Im spateren Alamkāraśāstra findet sich der Terminus *geyagarbha-*, s Rājaśekharas Kāvyamīmāmsā, edd C D Dalal – R A. Sastry (Baroda [3]1934), p 34,6* (tr. N Stchoupak – L Renou Paris 1946, p 112 [47])

Nach dem ersten Augenschein liegt es nahe, in *sutta-* und *geyya-* das Gegensatzpaar Prosa und Vers wiederzufinden. Daraus würde sich ergeben, daß *veyyākaraṇa-* etwa ‚Erklärung' im Sinne von ‚Kommentar' heißen mußte, ohne daß sich eine deutliche Trennung von *sutta-* vornehmen ließe. Dabei konnte man sich etwa auf *dhammadesanā-* : *veyyākaraṇa-*, ‚Darlegung der Lehre' : ‚Erklärung' in AN III/124,28.29 . 125,12.13 berufen. Doch ist diese Verbindung nur an dieser einen Stelle im Kanon nachgewiesen und kann daher kaum als typisch gelten[12]. Es scheint im Gegenteil so, als ob *veyyākaraṇa-* in seiner Bedeutung *desanā-* nicht sehr ferne steht, wie zahlreiche Stellen belegen: ... *bhagavatā avyākatā* ... *assa sādhu veyyākaraṇaṃ bahujano pasīdeyya* (DN II/202,6f.) ‚... sind vom Erhabenen nicht erklärt ... es möge eine befriedigende Erklärung geben; viele Menschen würden sich [an ihr] erfreuen'.
Oft bezeichnet das Wort auch eine Antwort auf eine Frage: *pañhassa veyyākaraṇāya* (DN I/51,4f.). Ganz entsprechend heißt es am Ende des Sakkapañha: *iti ha sakkena devānam indena ajjhiṭṭhā pañhā puṭṭhā te bhagavatā vyākatā tasmā imassa veyyākaraṇassa sakkapañho t'eva adhivacanan ti* (DN II/289,1–3; vgl. 276,21).
Diese seltene Schlußformel findet sich mindestens dreimal im Kanon, u. zw. neben der eben zitierten Stelle noch am Ende des Sampasādanīya[13] und an dem des Brahmanimantaṇika[14]. Während es sich im Sakkapañha um die Beantwortung einer Frage handelt und das Sampasādanīya ein Lehrgespräch in Frage und Antwort ist, hält der Buddha im Brahmanimantaṇika einen Lehrvortrag. Es handelt sich also um drei ganz unterschiedliche Typen von Suttas[15]. Dennoch werden diese Texte in den Kommentaren nicht als Suttas bezeichnet. Während sie nämlich in der Regel nach dem Pratīka *evam me sutam* den Titel als *°sutta-* anzugeben pflegen, beispielsweise Sv 239,4 *ambaṭṭhasuttam*, so machen die Kommentare in den genannten drei Fällen Ausnahmen und sagen nur *sakkapañhaṃ* (Sv 697,5), *sampasādanīyam* (Sv 873,4) und *brahmanimantanikaṃ* (Ps II/405,3).

---

12 Nach M. und W. GEIGER, Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur. München 1920, p. 41 (= W. GEIGER, Kleine Schriften. Wiesbaden 1973, p. 140).

13 *iti h'idaṃ āyasmā sāriputto bhagavato sammukhā sampasādam pavedesi tasmā imassa veyyākaranassa sampasādanīyan t'eva adhivacanan ti* (DN III/116,8–10)

14 *iti h'idam mārassa ca anālapanatāya brahmuno ca abhinimantanatāya tasmā imassa veyyākaranassa brahmanimantanikan t'eva adhivacanan ti* (MN I/331,31–33)

15 Vgl. J. MANNÉ, Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas and their Implications for our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature. JPTS 15 (1990) 29–87.

Da das Brahmajāla mit *abhinandun ti imasmim ca pana veyyākaranasmiṃ bhaññamāne sahassī lokadhātu akampitthā ti* (DN I/46,28f.) endet, gibt dies dem Kommentar Anlaß, die Verwendung des Wortes *veyyākaraṇa-* zu begrunden: *niggāthakattā hi idaṃ veyyākaraṇan ti vuttam* (Sv 130,10) ‚denn dies (*niggāthakasutta-* [Sv 130,9]) wird *veyyākaraṇa-* genannt, weil es keine Verse enthalt'. Diese Feststellung ist durchaus zutreffend und stimmt zudem zu der Definition von *veyyākaraṇam* als *niggāthakasuttaṃ* in Sv 24,2–4. Dies widerspricht jedoch dem Befund im Sakkapañha und Brahmanimantaṇika, die beide Verse enthalten.

Nach dem Sprachgebrauch des Kanons kann demnach ganz offensichtlich jede beliebige Lehrrede *veyyākaraṇa-* genannt werden Auch die erste Predigt heißt so: *imasmiṃ ca pana veyyākaraṇasmiṃ bhaññamāne* (Vin I/11,32f.; vgl. MN III/20,22). Neben *veyyākaraṇa-* kommt in gleicher Bedeutung auch *dhammapariyāya-* vor. So fragt Ānanda den Buddha nach dem Namen des Textes am Ende des Brahmajāla· *konāmo bhante ayaṃ dhammapariyāyo* (DN I/46,20f.), worauf dieser mit nicht weniger als funf verschiedenen Namen antwortet: *atthajālan ti ... dhammajālan ti ... brahmajālan ti ... diṭṭhijālan ti .. anuttaro saṃgāmavijayo ti* (ib. 23–25; vgl MN III/67,26–32)[16]. Obwohl damit der Titel nicht festgelegt ist und die genaue Bezeichnung des Textes offen bleibt, hat sich aus unbekannten Grunden die Tradition fruh fur *brahmajālaṃ* entschieden, wie der Bericht uber das erste Konzil zeigt (Vin II/287,16). Auffallig ist, daß hier auch der zweite Text des Dīghanikāya als *sāmaññaphalam* (ib 22) erscheint, wahrend der Kommentar ihn *sāmaññaphalasuttam* (Sv 132,3f.) nennt. Der Konzilsbericht kennt also in deutlichem Gegensatz zu der spateren Uberlieferung weder das Wort *sutta-* in Texttiteln aus den Nikāyas noch Suttapitaka als Oberbegriff für die fünf Nikāyas.

Dasselbe gilt fur die alteren Teile des Kanons, in denen gelegentlich Texttitel erwahnt werden. In den Zitaten heißt es: *dvāsaṭṭhi diṭṭhigatāni brahmajāle bhaṇitāni* (SN IV/287,13), *brahmajāle veyyākaraṇe vuttāni* (Vibh 349,33 = 440,16) und *vuttaṃ idaṃ bhante bhagavatā sakkapañhe* (SN III/13,5.22)[17]; ferner: *āṭānātiyaṃ rakkham* (DN III/206, 14–17), aber *āṭānātiyasuttaṃ* (Sv 960,3) – *pāsādiko* (DN III/141,23), aber *pāsādikasuttaṃ* (Sv 905,3) – *saṃgītipariyāyam* (DN III/271,18),

---

[16] Umgekehrt wiederholt sich der Titel *bhaddekaratta-* in vier aufeinander folgenden Texten in MN III/187–202 (= Nr. 131–134).

[17] Vgl auch SN III/9/19 (Sn 844) und I/50,13 (Tāyanagāthā) Zitate im und aus dem Anguttaranikāya verzeichnet das CPD s v Einmal wird dem Buddha sogar ein Selbstzitat in den Mund gelegt *idañ ca pana me bhāsitam pārāyane udayanapañhe* (AN I/134,8f [Sn 1106f]) In DN und MN scheinen keine Zitate vorzukommen

aber *saṃgītisuttaṃ* (Sv 971,3) – *bhaddekarattassa . uddesañ ca vibhaṅgañ ca* (MN III/187,18 = 189,20f.), aber *bhaddekarattasuttam* (PS V/1,7) – *sokasallaharaṇo nāma ayaṃ mahārāja dhammapariyāyo* (AN III/62,22). Auch die von M. und W. GEIGER (a.a.O. [s. n. 12], p. 36f. [= 135f.]) gesammelten Beispiele bestatigen diese Beobachtungen: *tasmā imassa dhammapariyāyassa pārāyanan t'eva adhivacanaṃ* (Sn 218, 17f.) ist dieselbe Formulierung, die auch fur die Benennung eines *veyyākarana*- verwendet wird.
Wie das in der Pāli Tipitaka Concordance gesammelte Material zeigt, ist *dhammapariyāya*- wohl die haufigste Bezeichnung fur einen Lehrtext, die zugleich zur Bildung von Titeln verwendet wird[18]: *konāmo ayaṃ bhante dhammapariyāyo ti tasmā-t-iha tvaṃ nāgasamāla imaṃ dhammapariyāyam lomahaṃsanapariyāyo t'eva naṃ dhārehī ti* (MN I/83,23–25) steht am Ende eines Textes, den der Kommentar *mahāsīhanādasuttam* (Ps II/19,3) nennt, worauf bereits GEIGER hinweist. Sonst stimmen die Titel im Text und Kommentar gewohnlich bis auf die Verwendung von (*dhamma*)*pariyāya*- und *sutta*- uberein. *madhupiṇḍikapariyāyo* (MN I/114,16), aber *madhupiṇḍikasuttaṃ* (Ps II/73,3).

Wenn also weder *sutta*- noch *suttanta*- in Texttiteln in den vier großen Nikāyas oder im Vinayapiṭaka vorkommen, sondern fruhestens und sehr vereinzelt im Apadāna (s. u.), so ist es nicht wahrscheinlich, daß der vermutete Gegensatz Prosa : Verse in *sutta*- : *geyya*- zu suchen ist, sondern in *geyya*- : *veyyākaraṇa*-. Wenn in der Viererreihe eben *veyyākaraṇa*- statt des vielleicht etwas gebrauchlicheren *dhammapariyāya*- steht, so kann das chronologische oder einfach rhythmische Grunde haben: *dhammapariyāya*- (6) ist langer als *abbhutadhamma*- (5) und als spezifisch buddhistischer Ausdruck moglicherweise junger als *veyyākarana*-. Wenn die Kommentare *veyyākaraṇa*- als ‚Text ohne Verse' definieren, so mag man darin eine vage Erinnerung an den Gegensatz *geyya*- : *veyyākaraṇa*- sehen.

Treffen diese Vermutungen zu, so stellt sich die Frage nach der Bedeutung von *sutta*- in der Viererreihe. Dabei gilt es zunachst festzuhalten, daß das Wort *sutta*- im Gegensatz zu *dhammapariyāya*- oder *veyyākaraṇa*- außerhalb der *navaṅga*s nur sehr selten mit Bezug auf einen Text in den alten Teilen des Kanons vorkommt[19] Zudem steht

[18] Aśoka spricht in seinem Edikt von Bhabra/Bairat von *dhammapaliyāyāni*; vgl auch unten n. 24

[19] Das einschlagige Material, das sich auch mit Hilfe von Pāli Pada Pitaka Ññhvan IV (Rangoon 1985) nur wenig erganzen laßt, findet sich im PED s vv *sutta*[2] und *suttanta* – Eine Sonderstellung nehmen die Anweisungen zu Texterweiterungen in SN ein, z B *etena peyyālena dasa suttantā kātabbā* (SN II/245,30), die von der Chatthasaṅgāyana-Ausgabe mit Recht in Klammern gesetzt sind, da es sich vermutlich um sekundare, spate (?) Zusatze handelt (vgl

sutta- mit einer bemerkenswerten Ausnahme nur in Vinaya-Kontexten und bezeichnet dann das Pātimokkhasutta: *ubhayāni kho pan' assa pātimokkhāni vitthārena svāgatāni honti . . . suttato anuvyañjanaso* (Vin II/95,37–96,1 = IV/51,28–30 [*suttaso*] = AN IV/140,23–25 [*suttaso*], verneint: Vin I/65,7–10 = V/131,1–3 [*suttaso*]; vgl. AN V/72,18–21 mit *suttaso*); *imassa n'eva suttaṃ āgataṃ no suttavibhaṅgo* (Vin II/96,36f. ≈ 97,14); *ayam pi kira dhammo suttāgato suttapariyāpanno anvaddhamāsaṃ uddesaṃ āgacchati* (Vin II/68,18–20).

Mit Bezug auf andere Texte wird dagegen *suttanta-* verwendet, das jedoch seinerseits nicht mit dem Pātimokkhasutta in Verbindung gebracht wird[20]: *duggahitaṃ suttantaṃ pariyāpuṇanti . . . suggahitam suttantaṃ pariyāpuṇanti* (AN III/178,25–179,30, vgl. Vin I/140,38 [GM III/4/139,18]). Wie die folgende Stelle zeigt, erscheint das ältere (?) Wort *dhammapariyāya-* in verwandten Formulierungen: *ugganhāhi . . . pariyāpuṇāhi tvaṃ bhikkhu imaṃ dhammapariyāyaṃ* (SN IV/91,8f.; vgl. AN IV/166,9 und SN II/75,19). Ferner *suttantā tathāgatabhāsitā . suttantā kavikatā* (SN II/267,6–11 = AN I/72,26–30; vgl. SN V/407,10), *bhikkhū bahussutā āgatāgamā dhammadharā vinayadharā mātikādharā te na sakkaccaṃ suttantam param vācenti . chinnamūlako suttanto hoti* (AN II/147,29–32). Weiterhin findet sich im Vinayapitaka: *ye te bhikkhū suttantikā . . te . . suttantam saṃgāyissantī ti ye te bhikkhū vinayadharā . vinayaṃ vinicchissantī ti* (Vin II/75,31–35); *iṅgha tvaṃ suttante vā gāthāyo vā abhidhammam vā pariyāpuṇassu pacchā vinayam pariyāpunissasi* (Vin IV/144,3–5; vgl. 344, 19ff.). Der späte Parivāra stellt eine Verbindung zum Tipitaka her. *piṭake tīṇi desayi / suttantam-abhidhammañ ca, vinayañ ca mahāgunam //* (Vin V/86,11*f). Außerhalb des eigentlichen Textes steht in einem Uddāna: *pamuṭṭhamhi ca suttante, abhidhammañ ca tāvade / vinaye avinatthamhi* (Vin I/98,35–99,1).

Erst in den späten Teilen des Tipiṭaka wird die Unterscheidung zwischen *sutta-* und *suttanta-* verwischt: *narasārathi / mahānidānam desesi, suttaṃ vinayāya me // sutvāna suttantaseṭṭhan taṃ . . .* (Ap 549, 14f.) ‚Der Lenker der Männer lehrte mich das Mahānidānasutta

---

L. FEER, ed. SN IV, p. VI). *suttanta-* steht z. B. SN II/129,21, 130,28, 166,5*, 245,30, 250,31, III/222,29; 246,3–6, 249,18, 257,14 und *sutta-* SN II/166,5*, III/221,6 (nur in S), 253,26, V/46,12. Gelegentlich steht in diesen Anweisungen auch *veyyākarana-* allein *aṭṭhārasa veyyākaranāni vitthārāni* (SN III/218,11 [nur in B], vgl. 278,15) oder neben *suttanta-* SN III/246,4.

[20] Besonders oft wird im Kathāvatthu mit *atth' eva suttanto* (Kv 29,11 etc.) auf das Suttapiṭaka verwiesen (s. T. TABATA et al., Index to the Kathāvatthu. London 1982, s. v. *suttanta-*). Das Kathāvatthu beruft sich wohl nur auf diesen Teil des Kanons und weder auf Abhidhamma- noch Vinayapitaka, da die entsprechenden, von K. R. NORMAN (a.a.O. [s. n. 2], p. 105) ungeprüft aus dem Index zur Kv-Übersetzung übernommenen Angaben auf einem Irrtum zu beruhen scheinen.

(DN II/55–71), um mich zu leiten. Als ich (Khemā) den besten *suttanta-* gehört hatte . . .'. Zugleich wird hier zum ersten Mal in einem ,gespaltenen' Kompositum[21] *sutta-* in einem Texttitel verwendet: *ekādasaṅguttaresu gopālakopamasuttaṃ*[22] (Peṭ 15,19, vgl. Nett 128,24–27 usw.). Im Parivāra steht die Verbindung *sutte vinaye* (Vin V/158,11*).

Damit ist nun der Weg frei, in der Viererliste *sutta-* dem Sprachgebrauch der älteren Kanonteile folgend mit dem Pātimokkhasutta gleichzusetzen. Diese wurde dann mit (1) *sutta-*, (2) *geyya-* und (3) *veyyākarana-* die Textgruppen umfassen, aus denen später das Vinaya- und das Suttapiṭaka hervorgegangen sind. Auch die Theravādins haben das wohl zeitweise wenigstens so verstanden, wie ein etwas versteckter ,Kommentar' zu den *navaṅga*s in einem spätkanonischen Text nahelegt: *suttantaṃ vinayañ cāpi, navaṅgaṃ satthusāsanam / sabbam pariyāpuṇitvā* ,nachdem ich *suttanta-* und *vinaya-*, (nämlich) die gesamte Lehre des Buddha in neun Gliedern aufgefaßt hatte' (Bv XIII 18; vgl. Ap 45,3f.) Sogar das Abhidhammapitaka wird hier mit unter die *navaṅga*s gerechnet. *suttantaṃ abhidhammañ ca, vinayañ cāpi kevalaṃ / navaṅgabuddhavacanam* (Ap 44,11f.). Dennoch war diese Auffassung nicht einhellig oder nicht immer und überall gegenwärtig. Wenn nämlich der schnelle Untergang der Lehre der Buddhas Vipassin, Sikhin und Vessabhu begründet wird, so sieht man die Ursache darin, daß sie es leid waren (*kilāsu-*), ihre Schüler hinreichend zu unterrichten. *suttaṃ . . . vedallaṃ appaññattaṃ sāvakānaṃ sikkhāpadam anudiṭṭham pātimokkham* (Vin III/8,7–9). Dies zeigt, daß hier *sutta-* nicht mehr als Pātimokkhasutta aufgefaßt wurde, sondern vermutlich als Texte aus dem Suttapiṭaka. Denn auch der Bericht über das erste Konzil setzt eine Texteinteilung mindestens in Vinaya und Nikāyas voraus. Die alte *navanga*-Gliederung war also obsolet geworden und vergessen.

Es bleibt jedoch zu bedenken, daß in den bekannten *mahāpadesas*[23] im Mahāparinibbānasutta das Wort *sutta-* deutlich auf Lehrtexte bezogen wird im Gegensatz zu *vinaya-*: *sutte otaretabbāni vinaye sandassetabbāni* (DN II/124,9 usw. = AN II/168,10f.). Die Theravāda-Tradition ist uneins über die genaue Bedeutung des Wortes *sutta-* im *mahāpadesa-*, wie die ausführlichen Erörterungen Sv 565,29–566,37 = Mp III/158, 21–159,13 (mit einem Anhang [*pakinnaka-*], der nur in der Sumaṅgalavilāsinī steht) zeigen. Zunächst wird eine Meinung zitiert, die *sutta-*

---

[21] Siehe CPD-Epilegomena, p. 32* s.v. „split-cpd."

[22] AN V/347,15–353,15, vgl. MN I/220–224.

[23] Siehe E. Lamotte, La critique de l'authenticité dans le bouddhisme. In: India Antiqua. A Volume of Oriental Studies Presented to J. Ph. Vogel. Leiden 1947, p. 213–222 = The Assessment of the Textual Authenticity in Buddhism. Buddhist Studies Review 1.1 (1983) 4–15, vgl. St. Collins, a. a. O. (s. n. 9) p. 109n. 18.

mit *vinaya-*, genauer dem Suttavibhanga, gleichsetzt und damit dem alten Sprachgebrauch nahekommt. Danach bedeutet *vinaya-* in den *mahāpadesa*s soviel wie *khandhaka-*. Dann wird nach einer weiteren Ansicht *sutta-* dem Suttapiṭaka (und zugleich auch dem Abhidhammapiṭaka) und *vinaya-* dem Vinayapiṭaka gleichgesetzt. All dies wird schließlich mit den Argumenten des Thera Sudinna verworfen, der *sutta-* als das gesamte Tipiṭaka verstehen möchte nach dem Grundsatz: *asuttanāmakaṃ buddhavacanam nāma natthi* (Sv 655,7f.), und *vinaya-* als „moralische Verpflichtung“, als *rāgādivinayakārane* (Sv 566,29). Dies steht der Meinung des Nettippakaraṇa nahe, weicht im ersten Teil jedoch deutlich ab: *katamasmim sutte otārayitabbāni catūsu ariyasaccesu katamasmiṃ vinaye sandassayitabbāni rāgavinaye dosavinaye mohavinaye* (Nett 22,1–4; Peṭ 77,11f. und 78,18). Die Verwendung von *sutta-* deutet vermutlich auf eine vergleichsweise späte Entstehung des *mahāpadesa*-Textes[24], in dem sich die beginnende Überschneidung der Wortfelder von *sutta-* und *suttanta-* ankündigt. *suttam eva suttanto* (Sadd 151,3)[25].

Was aber bedeutet *abbhutadhamma-*, der vierte Begriff? Dies läßt sich wiederum aus dem Sprachgebrauch des Kanons erschließen, da dies Wort recht selten auf einen Text bezogen vorkommt. Ein Sutta heißt in der singhalesischen Überlieferung *acchariyadhammasuttam* (Ps IV/167,8 = 914,5 [C^e^ 1926]) und in der südostasiatischen *acchariya-abbhutadhammasuttam* (Ps IV/119,10 [B^e^] = 167,8 [E^e^] = III/574,19 [S^e^ 2463 = 1920]), was E^e^ übernommen hat. Letzteres stimmt zu dem im Text selber angegebenen Titel: *tasmā-t-iha tvaṃ ānanda idam pi tathāgatassa acchariyaṃ abbhutadhammaṃ dhārehi* (MN III/124,9f.). Den Inhalt dieses Textes bildet der Herabstieg des Bodhisattva aus dem Tusita-Himmel und die Ereignisse bis zu seiner Geburt. Diese sind nach dem Vorbild des vom Buddha Vipassin handelnden Mahāpadānasutta gestaltet: MN III/119,18–124,8 beruht auf DN II/12,3–14,26. Die Formel *tathāgatā acchariyadhammasamannāgatā ca abbhutā ca* erscheint außer in diesem Text des Majjhimanikāya noch einmal SN V/283,5f., und *acchariya- abbhutadhamma-* wird nochmals im Bakkulasutta (MN III/124,26–128,5) verwendet. Dieser Text, der unmittelbar auf das Acchariyabbhutadhammasutta folgt, ist deutlich sekundär und nach dessen Vorbild gestaltet. Da die Hauptperson, der Mönch Bak-

---

[24] Vgl. M. WINTERNITZ, Geschichte der indischen Literatur II. Leipzig 1920, p. 32. – Der erste wirklich datierbare Bezug von *sutta-* auf einen Lehrtext ist wohl das Aśoka-Edikt von Bhabra/Bairat: *moneyasūte*.

[25] Für Aggavamsa liegt ein pleonastisches Suffix vor (Sadd 637,16–18). Hinsichtlich der Wortbildung denkt bereits PW (VII/1165 s.v. *sūtrānta-*) an *vedānta-* oder *siddhānta-* als Vorbilder, was bei der Geläufigkeit derartiger Bildungen aber nicht zwingend ist, vgl. PW I/235 s.v. *anta-* (7) und zum Pāli CPD s.v. ¹*anta-* (7), auch s.v. *kaṭhin'-uddhāra-*.

kula, bereits seit achtzig Jahren ordiniert ist, bemerkt der Kommentar ausdrucklich, daß dieses Sutta erst auf dem zweiten Konzil der Textsammlung zugefugt worden sei: *idam pana suttaṃ dutiyasangahe saṅgahitaṃ* (Ps IV/197,2f.)[26].
Demnach befaßt sich der einzige lange alte Text, der *abbhutadhamma-* zum Inhalt hat, mit einem fruhen Ansatz zur Herausbildung der Buddha-Legende, die sich auf den historischen Buddha bezieht. Auf ein Sūtra eben dieses Inhalts wird Mppś V 1980 (p. 2301f.) verwiesen, um den Inhalt von *adbhutadharma-* zu erklaren, während Buddhaghosa kaum richtig auf die Formel *cattāro 'me bhikkhave acchariyā abbhutā dhammā* (Sv 24,11f.) verweist, die nach der Pāli Tipitaka Concordance nur AN II/132,18 erscheint und DN II/145,3 zitiert wird. Unabhangig davon, ob Nāgārjuna nach einem passenden Text gesucht hat und dabei auf das Acchariyabbhutadhammasutta oder einen verwandten Text stoßen mußte oder ob ihm eine Tradition vorlag, was im Lichte der Unkenntnis hinsichtlich der *navaṅga*s im allgemeinen wohl weniger wahrscheinlich ist, bleibt es naheliegend, unter *abbhutadhamma-* die Buddha-Legende, wenngleich in einer sehr rudimentaren Form, zu verstehen.

Damit ergibt sich eine alte, aus vier Gliedern bestehende Liste, deren einzelne *aṅga*s die folgenden Bedeutungen haben.

Nr.	*aṅga-*	Bedeutung
1	*sutta-*	Pātimokkhasutta
2	*geyya-*	Verse
3	*veyyākaraṇa-*	Lehrreden
4	*abbhutadhamma-*	Buddha-Legende

Dies konnte ein in sich durchaus sinnvoller, vielleicht allererster Versuch einer Ordnung der uberlieferten Texte sein, der einen noch vergleichsweise geringen und ubersichtlichen Textbestand widerspiegeln wurde.

Das Alter des Pātimokkhasutta ist kaum anzuzweifeln. In ihm lassen sich verschiedene Textschichten erkennen, deren alteste einem „echten" Sūtra sehr nahe gestanden hat[27], wie beispielsweise das 51

[26] Zur Rezitation der Texte auf dem zweiten Konzil vgl Sp 36.29* *dutiyam sangaham katvā, visodhetvāna sāsanam* /

[27] Die Wortgeschichte von Sanskrit *sūtra-* im Sinne von Text bedarf noch einer genauen Untersuchung vor allem hinsichtlich der Chronologie der Verwendung des Wortes, vgl L Renou, IIJ 1 (1957) 1–32, bes p 13f, und JA 251 (1963) 165–216 Einschlagiges Material hat bereits Th Goldstücker, Pánini His Place in Sanskrit Literature (London 1861), p 21ff, behandelt

Pācittiya (*surāmerayapāne pācittiyaṃ* [Vin IV/110,13**]) noch erkennen laßt. Die immer wieder bis in die jüngste Vergangenheit geaußerte Vermutung, daß *sutta-* falsch mit *sūtra-* statt *sūkta-* im Sanskrit wiedergegeben sei[28], ist auch daher, wie M. MAYRHOFER 1976 (EWA-1 III/492) mit Recht feststellt, „entbehrlich". In der Theravāda-Überlieferung findet die Annahme, daß *sutta-* eigentlich *sūkta-* entspräche, nirgends eine Stütze, wie die lange Erörterung zu *sutta-*, As 19,15–26 mit aller Deutlichkeit zeigt.

Über den Inhalt von *geyya-* und *veyyākaraṇa-* im einzelnen nachzudenken ist müßig. Denn bekanntlich kann man selbst über den Textbestand zur Zeit der schriftlichen Aufzeichnung des Kanons nur spekulieren, worauf ST. COLLINS mit Recht erneut hinweist. Wenn *abbhutadhamma-* richtig gedeutet ist, verdient die frühe Aufnahme der Buddha-Legende in die Liste Beachtung. Es liegt jedoch in der Natur der Überlieferung, daß sich ein wirklicher Beweis nicht führen und daher Gewißheit nicht erreichen läßt.

Auch über den Verlauf der weiteren Entwicklung der *aṅga*s kann man allenfalls Vermutungen anstellen. Mit einem allmählichen Anwachsen des Textcorpus wurde die Vierergliederung vielleicht als eine unzureichende, zu grobe Einteilung empfunden. Augenscheinlich hat man sich zunächst mit einer Erweiterung beholfen, die in mehreren Schritten oder in einer einmaligen Anpassung an die veränderten Gegebenheiten erfolgt sein mag. Die fünf Begriffe (4) *gāthā-*, (5) *udāna-*, (6) *itivuttaka-*, (7) *jātaka-* und (9) *vedalla-* (2 + 3 + 5 + 3 + 3) zerstören nicht nur die rhythmische Struktur der alten Formel, sie folgen zudem in ihrer eigenen Anordnung nicht mehr den entsprechenden Gesetzen. Damit wird diese Entwicklung der Umgestaltung der Formel *muddā-* – *gaṇanā-* – *saṃkhāna-* (2 + 3 + 3) in *lekhā-* – *gaṇanā-* – *rūpa-* (2 + 3 + 2) vergleichbar[29].

Von den „neuen" Begriffen bezeichnet der erste eine ganze Literaturgattung. Drei weitere sind als Titel von Texten des Khuddakanikāya im Theravāda-Kanon bekannt, die eben in dieser Reihenfolge

---

[28] M WALLESER, Prajñāpāramitā Die Vollkommenheit der Erkenntnis nach den indischen, tibetischen und chinesischen Quellen Göttingen 1914, p 4n. 1, ohne Angabe der Quelle als „Dr Walleser" zitiert bei E J. THOMAS, The History of Buddhist Thought London [2]1951, p. 269n 2, ohne Vorgänger zu nennen wiederum J C WRIGHT, Non-Classical Sanskrit Literature. Inaugural Lecture London 1966, p 7n 2; ohne Vorgänger zu nennen wiederum R GOMBRICH, How Mahāyāna began Journal of Pāli and Buddhist Studies 1 (1988) 29–46, p 32 (hierauf bezieht sich vermutlich T. VETTER, The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism Leiden 1988, p. VIII), ohne Vorgänger zu nennen zuletzt K.R. NORMAN, The Group of Discourses (Sutta-Nipāta) II London 1992, p XXV

[29] Siehe Verf., Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien AAWL 1989/11, p 30–36.

angeordnet sind. Ob dies mit der Anordnung im Kanon anderer Schulen ubereinstimmt, laßt sich nicht ausmachen; ja selbst ob sie weithin bekannt waren, ist kaum zu sagen. Fur das Udāna der (Mūla-)Sarvāstivādins hat F. BERNHARD gezeigt, daß er zu einer Art Dharmapada umgestaltet wurde[30]. Vom Itivuttaka ist immerhin eine chinesische Ubersetzung bekannt. Trotzdem scheint die Kenntnis gerade dieses Textes nicht sehr weit verbreitet gewesen zu sein, was die falsche Sanskritisierung zu *itivṛttaka-* unterstreicht Denn diese ist eigentlich nur dann verstandlich, wenn das Wort mechanisch als ein Teil der *navaṅga*-Liste ubertragen wurde, ohne daß der Textanfang *vuttaṃ hetaṃ bhagavatā* berucksichtigt wurde, also wohl unbekannt war. Eine vereinzelte Spur der Kenntnis des Richtigen scheint allein die Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā mit *ityuktaka-* bewahrt zu haben[31].

Die äußere Form der Texte im Itivuttaka ist bemerkenswert und unterscheidet sich deutlich von der aller anderen Suttas. Die kurzen 112 Suttas beginnen bekanntlich mit *vuttaṃ hetaṃ bhagavatā vuttaṃ arahatā ti me sutam.* Auffallig ist, daß kein Ort angegeben wird; auch eine Zeitangabe wie *ekam samayaṃ* fehlt. Bereits die einheimischen Erklärer haben sich daruber Gedanken gemacht. Sie begrunden diese Abweichungen vom sonst Üblichen damit, daß dieser Text eben nicht von einem Thera, sondern von der Laienfrau Khujjuttarā aus Kosambi uberliefert worden sei[32]. Sucht man nach einer Begrundung fur die auffällige Form dieser kurzen Texte, die nach Art des Anguttaranikāya in Abschnitten mit Einer- bis Vierergruppen zusammengestellt sind, so bietet sich die folgende Vermutung an: Als kurzes ‚Handbuch' wurde das Itivuttaka zunachst vielleicht in einer noch knapperen Form, was die chinesische Ubersetzung andeuten konnte, für eine ortliche Gemeinde zusammengestellt, moglicherweise tatsachlich in Kosambi. Dabei konnte die Aufnahme in die erweiterte *anga*-Liste durchaus ein hohes Alter andeuten, so daß die Entstehungszeit des Textes noch in die Zeit fallt, als die Tipiṭaka-Gliederung die *aṅga*s noch nicht verdrangt hatte, als der Anfang eines Sutta noch nicht als *evam me sutam ekam samayam bhagavā* . . . formalisiert war und das Ende noch nicht als *idam avoca* . gestaltet wurde. Auf ein hohes Alter der

[30] Siehe F BERNHARD, Zum Titel des sogenannten „*Udānavarga*" In XVII Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27 Juli 1968 in Wurzburg Vortrage hrsg von W VOIGT, Teil 3 [ZDMG-Supplementa I/3] Wiesbaden 1969, p 872–881

[31] Siehe BHSD s v und Mppś V (p 2283)

[32] It-a I/29,7–33,8 Bereits AN I/26,19 wird Khujjuttarā als erste der Laienfrauen genannt, die *bahussutā* ‚gelehrt' ist Wie alt die in It-a mitgeteilte Tradition ist, laßt sich nicht ermitteln; doch kann sich in den Kommentaren durchaus Altes finden, worauf ST COLLINS (a.a O [s n 9], p 111n 29) hinweist

Einleitungsformel deutet vielleicht auch die Verwendung von *hetaṃ*, wenn dies nämlich nicht als *h'etaṃ* mit It-a und PED, sondern als östliche Entsprechung zu *etaṃ* zu verstehen ist[33].

Auch das Udāna darf durch seine Erwähnung in den *aṅga*s als alt gelten. Mit dem Itivuttaka ist es durch eine bemerkenswerte, wenngleich schmale formale Übereinstimmung verbunden. Am Ende des ersten Vagga des Udāna heißt es: *ayam pi udāno vutto bhagavatā iti me sutan ti* (Ud 9,9). Da dieser Satz, der der Schlußformel allein des Itivuttaka entspricht, nur an dieser einen Stelle im Udāna erscheint und in S^e fehlt, hat K. SEIDENSTÜCKER[34] ihn als einen späten Zusatz ansehen und streichen wollen. Wahrscheinlich ist das nicht. Denn die Grundlage der S^e ist nicht von der Art, daß sich in ihr viel Altes gegenüber C^e und B^e finden würde. Vor allem aber ist es schwer verständlich, warum dieser Satz sekundär eingefügt worden sein könnte

Die Aufnahme des Begriffes *gāthā-* in die *navaṅga*s kann mit der Übernahme auch weltlicher Dichtkunst durch die Buddhisten zusammenhängen, die in AN II/230,6–9 (Mp III/211,9–13) sogar eine frühe Definition des *kavi-* in ihren Kanon eingegliedert haben. Dabei kann *gāthā-* auf Sammlungen wie Dhammapada, Thera- und Therīgāthā usw. bezogen und zugleich die ‚Modernisierung' des obsoleten, vielleicht auch provinziellen *geyya-* sein, das möglicherweise eine von den *gāthā*s verschiedene, nur in der religiösen Dichtung verwendete literarische Form bezeichnet haben könnte.[35] Das hohe Alter von Versen im Buddhismus ist unbestritten[36] und auch durch das Jātaka belegt.

Der Sinn des letzten Wortes (9) *vedalla-* bleibt ganz dunkel[37]. Im Anschluß an Sp 29,1 denkt Aggavaṃsa an eine Verbindung mit *veda-*[38]. Unmöglich ist diese Analyse als *veda-lla-* nicht, da *-lla-*Suffixe durchaus zur ältesten Sprache des Buddhismus zählen[39]. Wenn die Sanskrit-

---

[33] Vgl. Mittelindisch §166.

[34] Das Udāna, eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus Teil 1 Allgemeine Einleitung Leipzig 1913, p. 8 und Udāna Das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen München 1920, p. XVI

[35] Zum Begriff *gāthā-* s. P HORSCH, Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur Bern 1966, p. 217ff. und zu seiner Bedeutung in der Literatur S LIENHARD, A History of Classical Poetry, Sanskrit – Pāli – Prakrit Wiesbaden 1984, p 75, 78f und zur späteren Definition eines *kavi-* ebendort p 15.

[36] Verse dienen schon früh als Zusammenfassung der Lehre. *catuppadāya gāthāya atthaṃ aññāya . hoti bahussuto dhammadharo* (AN II/178,14–16)

[37] Siehe ST COLLINS, a.a O. (s n 9), p 98 mit n 40

[38] *vedatthānam vedallam . vedam nissitaṃ vedallam* im Anschluß an *duṭṭhula-* (Sadd 790,16f)

[39] Vgl. *mahallaka-*, *kāmasukhallikānuyoga-* (Vin I/10,12) usw; dazu Verf., From Colloquial to Standard Language. The Oral Phase in the Development of Pāli In Premier Colloque Étienne Lamotte (Bruxelles et Liège 24–27 septembre 1989) Leuwen 1993, p. 101–113 Eine wesentlich erweiterte und

Entsprechung *vaipulya-*, die in Mppś V (p 2301) nur durch den Hinweis auf die Aussprache des Wortes und auf die Titel einiger *vaipulya-sūtras* erklart wird, auf dasselbe Wort wie *vedalla-* zuruckgeht, mußte **veyalla-* zugrundeliegen. Fur die Aufhellung der Bedeutung des Wortes ist das wenig hilfreich.

Trotz vieler Unwagbarkeiten kann der Versuch einer Erklarung der Entstehung der neun *aṅgas* und der Begriffe dieser Liste dazu beitragen, gleichsam einen Blick in die Werkstatt zu werfen, in der der Kanon verfertigt wurde. Am Anfang stand eine recht grobe Viereremteilung, auf die die um einige Sondertexte erweiterte Liste folgte[40]. Das weitere Anwachsen der Textmasse ließ diese Einteilung jedoch unhandlich werden. So verwarf man das alte Prinzip und baute aus *piṭaka-*, *nikāya-* und *suttanta-* ein neues Gerust fur die Gliederung des Kanons Wie weit dies mit der sprachlichen Gestaltung des Kanons gleichzeitig geschah, kann man nicht abschatzen. Immerhin ist es verlockend, wenigstens die vier *aṅgas* in sehr alter Zeit der „langue précanonique" als eine „structure précanonique" zur Seite zu stellen.

umgearbeitete Fassung dieses Aufsatzes wird unter dem Titel „Untersuchungen zur Mundlichkeit fruher mittelindischer Texte der Buddhisten" als Abhandlung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz 1994 erscheinen

[40] Aus der Entwicklung von Listen lassen sich gelegentlich Ruckschlusse auf die Textgeschichte ziehen, vgl J BRONKHORST Dharma and Abhidharma BSOAS 48 (1985) 305–320

ZWEI SCHWIERIGE STELLEN IM MAHĀNIDĀNASUTTA
Zur Qualitat der Uberlieferung im Pāli-Kanon

*Von Tilmann Vetter, Leiden**

I

In J HOUBENS Einleitung „Saṃbandha in some early Indian Traditions and in Bhartṛhari's Philosophy of Language" zu seiner Utrechter Dissertation[1] werden p. 77 zwei verwandte Stellen aus dem Mahānidānasutta[2] zitiert, die erste[3] (**1**) in der englischen Ubersetzung von A.K. WARDER[4], die zweite[5] (**2**) in der von M. WALSHE[6]. Sie waren anscheinend das einzige, was HOUBEN fand, als er im älteren Buddhis-

* Was folgt, wurde ausgelost durch die Muhe, die ich als Gutachter hatte, um zwei Zitate zu verstehen, die sich in Jan Houbens kurzlich angebotener, ubrigens beeindruckender Dissertation uber Bhartrhari finden

[1] JAN E M HOUBEN, The Sambandha-Samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartrhari's Philosophy of Language A Study of Bhartṛhari's Sambandha-Samuddeśa in the context of the Vākyapadīya with a translation of Helārāja's Commentary Prakīrna-Prakāśa on the Sambandha-Samuddeśa Utrecht 1992 (668p.) Einfuhrung, Ubersetzungen und Erörterungen bringen uns Bhartrhari einen großen Schritt naher.

[2] Wenn im folgenden dies Sutta oder andere Pāli-Texte mit Abkurzungen und ohne weitere Hinweise zitiert werden, dann sind die Abkurzungen und PTS-Editionen, mit denen das Critical Pali Dictionary arbeitet, gemeint

[3] D II/63,27–64,2. *ettāvatā kho ānanda jāyetha* (S^{c} *jāyatha jāyatha*) *vā jīyetha* (S^{d} *jīye*, B^{m} *jiyetha*) *vā mīyetha* (B^{m} *miyetha*) *vā cavetha vā uppajjetha* (B^{m} *upapajjetha*) *vā ettāvatā* (K add *kho*) *adhivacanapatho ettāvatā niruttipatho ettāvatā paññattipatho ettāvattā paññāvacaraṃ ettāvattā vattam vaṭṭati itthattaṃ paññāpanāya yad-idam nāmarūpaṃ saha viññānena* (S^{c} add *aññamaññam paccayatāya vattati*; B^{m} add. *aññamañña paccayatā pavattati*) Die Nālandā-Devanāgarī-Pāli-Series-Ed. (II/51,10–14 [1958]) weist auf eine Lesung *jiyyetha vā miyyetha vā* hin, nimmt *upapajjetha* und *aññamañña-paccayatā pavattati* in den edierten Text auf und schreibt *vattati*

[4] Indian Buddhism Delhi – Varanasi – Patna ^{2}1980, p 111 „To this extent, Ānanda, one may be born, grow old, die, pass away, be reborn (transmigrate), to this extent there is a way for designation (*adhivacana*), a way for language, a way for concepts (*prajñapti*), to this extent there is scope for understanding, to this extent the cycle (of the universe) revolves for the discernment of ‚this world' (*itthatva*), namely (to the extent that there is) the sentient body with consciousness"

[5] D II/68,18–24 *yāvat' ānanda adhivacanam yāvatā adhivacanapatho yāvatā nirutti* (K om) *yāvatā niruttipatho yāvatā paññatti yāvatā paññattipatho*

mus nach Anzeichen eines allgemeinen Begriffs von Sprache suchte, der Einfluß auf Bhartrhari gehabt haben konnte.

Ich war mir auch nach Hinzuziehung anderer Übersetzungen[7] nicht sicher, ob sie diesen Zweck erfullten. Jedenfalls schienen sie mir dies nicht mittels des Wortes *nirutti-* zu tun, das an andern Stellen zwar ‚Sprache' bedeuten mag[8], hier aber doch wohl eher, wie auch die Sumaṅgalavilāsinī nahelegt[9], ‚(Wort-)Erklärung' bedeutet[10]. Auch machen **1** und **2** auf mich den Eindruck, von allerlei Zusatzen uberwuchert zu sein Dies ist an sich selbst noch kein Argument. Man sollte zwar versuchen, weder korrupte Satze zu ubersetzen noch diesbezugliche Übersetzungen anderer zu zitieren; es ist aber nicht zu leugnen, daß auch solche Sätze bisweilen die Geschichte beeinflussen. Man sollte sich im Falle der Benutzung aber uber das Faktum klar sein und ein Vermuten haben, ab wann mit diesem Textbestand zu rechnen ist. So legen es untenstehenden Ausfuhrungen nahe, daß weder **1** in der heutigen Gestalt noch **2** uberhaupt je alte Außerungen des „alten" Buddhismus sind. Sie sollten dann auch nicht – wie in der Dissertation

---

yāvatā paññā (K *paññāpanaṃ*) *yāvatā paññāvacaraṃ yāvatā vaṭṭaṃ* (S[d] *vaddhaṃ*; K om.) *yāvatā vaṭṭam* (S[c], B[m] om., S[d] *vaddham*) *vaṭṭati* (S[d] *vaddhati*; K add. *tāvatā vaṭṭaṃ vaṭṭati*) *tad-abhiññā vimutto bhikkhu tad-abhiññā vimutto bhikkhu* (codd. °*ttam bhikkhuṃ*) *na jānāti na passati iti 'ssa ditthīti tadakallam* Nāl. 55,2–6 fangt mit einem offensichtlichen Druckfehler an (*yāvato*) und liest am Ende. *yāvatā vaṭṭam yāvatā vaṭṭati tadabhiññāvimutto bhikkhu* | *tadabhiññāvimuttaṃ bhikkhuṃ na jānāti na passati itissa ditthīti tadakallam*

6 Thus Have I Heard The Long Discourses of the Buddha London 1987, p 228· „As far, Ānanda, as designation and the range of designation reaches, as far as language and the range of language reaches, as far as concepts and the range of concepts reaches, as far as understanding and the range of understanding reaches, as far as the cycle reaches and revolves – that monk is liberated from all that by super-knowledge, and to maintain that such a liberated monk does not know and see would be a wrong view and incorrect"

7 T.W and C.A.F RHYS DAVIDS, Dialogues of the Buddha II. London 1910, p 61 und 65; E. FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus. Berlin ²1958, p 38 (nur **1**); K.E NEUMANN, Die Reden Gotamo Buddho's aus der langeren Sammlung .. 2. Bd. Munchen 1927, p. 92 und 99, M P. GRIMBLOT, Sept Suttas Pālis tirés du Dīgha-Nikāya Paris 1876, p 272; H C. WARREN, Buddhism in Translations Cambridge, Mass 1896, p 208 (nur **1**)

8 Siehe É LAMOTTE, Histoire du Bouddhisme Indien Des origines à l'ère Saka Louvain 1958, p 611

9 Sv II/503,34. *niruttipatho ti saratī ti sato sampajānātī ti sampajāno ti ādikassa kāraṇāpadesavasena pavattassa vohārassa patho*

10 HOUBEN rechnet auch mit dieser Moglichkeit, wo er sich auf FRAUWALLNERs Übersetzung von **1** bezieht (n 92). Da sind *adhivacana-*, *nirutti-* und *paññatti-* mit „Benennung", „Erklarung" und „Bezeichnung" wiedergegeben HOUBEN meint „With these translations, too, the passage seems to imply that the realm in which people are ‚born, grow old, pass away, reborn' is somehow closely connected with language and language-dependent awareness"

– in einem Blick auf den Buddhismus vor Nāgārjuna erscheinen, was eben hoheres Alter suggeriert[11].

Erscheinen mag aber von mir aus **1** (und **2** als eine Bestatigung davon) Bei **2** bezweifle ich, ob die Stelle in der jetzigen Gestalt jemanden auf bestimmte Ideen bringen konnte: bei **1** ist dies eher vorstellbar. Hier scheinen sowohl der Geburtenkreislauf als auch die Moglichkeit verschiedener sprachlicher Außerungen auf die letzten Entitaten, welche das Sutta kennt, *nāmarūpa-* und *viññāṇa-*, zuruckgefuhrt zu werden. Ein gewisser allgemeiner Begriff von Sprache ist dann mit den Worten fur sprachliche Außerungen wohl gegeben und damit ist auch das Zitat in der Dissertation zu rechtfertigen.

Die Beobachtung, daß in diesem Wortgestrupp bestimmte Baume wachsen, laßt bei mir aber doch nicht die Frage verstummen, ob es fruher hier einen ordentlichen Weg gegeben habe und ob er vielleicht noch aus bestimmten Anzeichen zu erkennen sei. Es liegt auf der Hand, daß man sich hierfur den Sanskrit-Fragmenten des Mahānidānasutta[12] und den chinesischen Übersetzungen[13] zuwendet. Die Sanskrit-Fragmente betreffen, soweit ich sie kenne, leider nicht die genannten Stellen. Ein paar Fragmente gehoren aber in ihre Nahe Die entsprechenden chinesischen Passagen sind, wo vorhanden, nicht ausgesprochen deutlich, enthalten aber meist weniger Begriffe und bieten

---

[11] Ein einigermaßen sicheres Datum hat man bei solchen Stellen wahrscheinlich erst mit der Sumaṅgalavilāsinī, die von Buddhaghosa am Anfang des vierten Jahrhunderts (?) geschrieben worden sein soll Wie ofter konnte auch hier ein Kommentar, der Ansehen erlangte, weiteres Fortwuchern verhindert haben Es mag paradox klingen; es ist aber weniger wahrscheinlich, daß man Buddhaghosas Wort veranderte als das Buddhas Dafur jedoch, daß die Sumangalavilāsinī im Laufe ihres Bestehens uberhaupt nicht verandert wurde, mochte ich meine Hand nicht ins Feuer legen.

[12] Kazunobu Matsuda sei dafur gedankt, daß er mich, sobald er von meinem Plan horte, spontan mit allerlei Material fur die Sanskrituberlieferung versehen hat Davon werden im untenstehenden E WALDSCHMIDT, Bruchstucke buddhistischer Sūtras aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon I (Leipzig 1932, p 8–10 und 54–57) und vor allem S DIETZ, Fragmente des Dharmaskandha (Gottingen 1984) gebraucht, s auch Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden (= SHT) Teil 3. Wiesbaden 1971, Nr. 865 und 868

[13] Im Taishō shinshū daizōkyō (= T) sind vier Übersetzungen des Mahānidānasutta zu finden T 14 (241c21ff.) ist die alteste; sie wird wohl zu Recht dem An Shigao zugeschrieben; auch wenn sie nicht von ihm selbst stammen sollte (vgl E ZÜRCHER, The Buddhist Conquest of China. Leiden 1959, p 33), durfte sie doch um 200 n.Chr entstanden sein Am Ende des vierten bzw Anfang des funften und Ende des zehnten Jahrhunderts n Chr wurden die Übersetzungen im Madhyamāgama (T 26 [97], 578b1ff), im Dīrghāgama (T. 1 [13], 60a28 ff) und die des Shi Hu (T 52, 844b7ff) vollendet – Chinesische Zeichen konnen in diesem Artikel leider nicht reproduziert werden Sie werden mit Pinyin (ohne Akzente) angedeutet

insofern dem Nachdenken uber die ursprungliche Intention einen besseren Ausgangspunkt Diesem Nachdenken durfte auch gedient sein, wenn mittels der chinesischen Versionen, die in manchen Punkten einfacher sind, ein älterer Kontext herausgearbeitet wird[14].
Das letztgenannte Ziel wird allerdings, da der Beitrag in Grenzen bleiben soll, nur bei dem Teil des Sutta, der **1** vorangeht, mit einiger Ausfuhrlichkeit angestrebt. Dem zweiten Teil des Sutta hierbei etwas weniger Gewicht zu geben kann mit der Beobachtung verteidigt werden, daß **2** in der ältesten chinesischen Übersetzung nicht wiedergegeben ist, also wohl ein Echo von **1** darstellt und relativ spat erst im zweiten Teil des Sutta erschien.

Im folgenden wird zuerst (II) ein Versuch gemacht, die Struktur des Textes bis hin zu **1** zu zeichnen Dabei werden Pāli-Text, chinesische Versionen und Sanskrit-Fragmente verglichen und Vermutungen uber einen jemals gemeinsamen Text angestellt[15]. Dann (III) wird **1** selbst auf diese Weise behandelt und eine Hypothese uber die ursprungliche Bedeutung aufgestellt. Vor diesem Hintergrund wird dann Ahnliches mit **2** versucht: zuerst (IV) der Kontext (weniger ausfuhrlich), dann (V) die Stelle selbst.

Es ist noch zu bemerken, daß ich mich auf eine erste Prufung der chinesischen Texte stütze. Es gibt ein paar Punkte, die mir noch nicht klar genug sind, besonders bei der ältesten Version. Es ist anzunehmen, daß ein Teil dieser Probleme nach langerem Umgang mit den Texten verschwindet. Nichtsdestoweniger kann jetzt schon viel mehr gesagt werden, als die gelegentliche Erwahnung dieser Versionen bei WARDER vermuten laßt[16]. WARDER begnügte sich offensichtlich mit dem Aufsuchen einiger Begriffe. Ich kann mir nämlich schwer vorstellen, daß man all diese Versionen liest und dann noch immer die Pāli-Version reproduziert, wie wenn nichts geschehen ware.
Es kann dabei freilich die Meinung mitgespielt haben, ein Pāli-Sutta reprasentiere die alteste uns zugangliche Uberlieferung; es sei zumindest sicher, daß es im ersten Jahrhundert v. Chr. durch schriftliche Fixierung seine endgultige Gestalt gefunden habe. Diese Meinung wird bei einem vorurteilslosen Umgang mit den Sanskrit-Fragmenten und den drei ersten chinesischen Übersetzungen nicht bestatigt. Es drängt

---

[14] Großere Einfachheit kann man ubrigens nicht immer auf ein alteres Stadium des Textes beziehen. Es drangt sich manchmal auch der Eindruck auf, daß etwas verloren ging oder bewußt weggelassen wurde.

[15] Dies ubrigens nur in großen Zugen Auch wird die Frage der Schulzugehorigkeit und Verwandtschaft der Versionen dabei nicht ausdrucklich beruhrt Sie ist ubrigens nicht leicht zu beantworten, da je nach Teilstuck Zusammengehorigkeiten wechseln Ein lebendiger Austausch von Gedanken spielte hier wohl eine großere Rolle als Schulzugehorigkeit

[16] Die andern von mir genannten Übersetzer berufen sich nicht auf sie

sich dann auf, daß die Pāli-Version (genauso wie die zwei mittleren chinesischen Versionen) auch noch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten Erweiterungen erfahren hat. Die Erweiterungen verraten oft etwas uber die Dominanz bestimmter Ideen; vom Sutta selbst her gesehen sind sie meist nur als gedankenlose Erganzung von Elementen zu sehen, die anderswo mit einem Wort verbunden sind. Dies steht in klarem Gegensatz zur spatesten chinesischen Ubersetzung (ca. 980), wo der Ubersetzer oder seine Vorgänger offensichtlich eingegriffen haben, um einen verstandlichen (aber auch fur ihre Zwecke verwendbaren) Text zuruckzugewinnen. Es ist ubrigens nicht auszuschließen, daß sie sich dafür bisweilen auf eine ältere Version stutzten.

II

Die Erklarung von **1** soll hier durch eine Skizze der Struktur des Sutta bis hin zu **1** vorbereitet werden. Alle Versionen werden verglichen und Vermutungen uber einen jemals gemeinsamen Text ausgesprochen.

In der Pāli-Version steht am Anfang (D II/55,1–10), daß der Buddha (= B), der zu jener Zeit in Kammāsadamma[17] im Kuru-Land weilte, von Ānanda (= A) aufgesucht und uber das abhangige Entstehen (*paticcasamuppāda-* [= PS]) befragt wurde. Entsprechendes ist in allen chinesischen Versionen zu finden. Zusatzlich erwahnen sie aber auch alle, daß A in der Einsamkeit zu den Gedanken gekommen war, die er dem B mitteilt[18]. Der Bericht uber As einsames Denken ist wohl ein erklärender Zusatz[19] und stort nicht. Storend ist es und kaum von einem andern Motiv zeugend als dem gedankenloser Anpassung an ein bekanntes Schema, wenn DA hierbei den PS zwölfgliedrig nennt. Dies wird vom Kern des Sutta in allen Versionen, auch in DA, widerlegt.

Nun zu dem, was A (in der Einsamkeit denkt und) sagt. FRAUWALLNER (op cit. [n. 7], p. 31) ubersetzt den Pāli-Text hier wie folgt: „Wunderbar ist es . . . wie tiefgrundig dieses abhangige Entstehen ist und wie tiefgrundig es erscheint. Und doch kommt es mir vor, wie wenn es klar vor Augen läge“. Dies gibt den Text ziemlich gut wieder. MA durfte ein ahnliches Stuck vor sich gehabt haben, gebraucht aber

[17] So der Ortsname in S II/92 (SN XII 60.1), das genauso beginnt wie unser Sutta, aber nur eine bis *tanhā-* zuruckreichende Verursachung des Leids lehrt Jan de Breet sei dafur gedankt, daß er mich auf dieses Sutta aufmerksam machte Einem Gesprach mit ihm verdanke ich auch die unten genannte Idee, um die Einleitung des Pāli-Texts, wo sie das Wort *gambhīra-* enthalt, zu verbessern

[18] An Shigao (= AS) 241c24–242a3, Madhyamāgama (= MA) 578b7–14, Dīrghāgama (= DA) 60a28–b8, Shi Hu (= SH) 844b11–18.

[19] Vgl Sv II/484ff Darauf hat mich dankenswerterweise Rob H C Janssen aufmerksam gemacht

fur die letzte Aussage den Gegenbegriff zu tief: der PS erscheint dem A als ausgesprochen seicht. In DA zeigt sich etwas Sinnvolles: A wundert sich daruber, daß B den PS tiefgrundig genannt hat, wahrend ihm selbst doch alles klar erscheint. Im Lichte meines Verstandnisses von AS (woruber sogleich) neige ich dazu, dies als einen neuen Versuch zu einer sinnvollen Einleitung zu sehen[20]. In SH denkt A bloß, daß der PS schwierig ist und geht zum Buddha, um ihn erklart zu bekommen. Dies ist sinnvoll und auch noch einfach, aber wahrscheinlich nicht alt, sondern ein kluger Eingriff Shi Hus oder einer seiner Vorganger. Daß A die Sache unterschatzt, kommt namlich in allen fruheren Versionen vor[21].

AS ist nicht leicht zu verstehen (s. App. 1); einen Zugang gibt aber wahrscheinlich die Beobachtung, daß erst in der tadelnden Antwort des Buddha (s App. 2) das normalerweise für ‚tiefgrundig' (*gambhīra-*) gebrauchte *shen* und die normalerweise fur PS gebrauchten Zeichen *yin-yuan* erscheinen (a4f.). Vielleicht darf man dann mit Hilfe einer Erganzung wie folgt verstehen: A ist zwar beeindruckt von [dem, was der Buddha im allgemeinen sagt uber] Geburt und Tod (≈ *saṃsāra-*), findet es aber leicht zu verstehen.

Wenden wir uns nun der Antwort des B zu, und zwar gleich bei AS (242a3–9). Hier kommen, wie gesagt, Worte fur tiefsinnig und abhangiges Entstehen erst in der Antwort vor. Dies konnte bedeuten, daß A von B darauf hingewiesen wird, daß Geburt und Tod (in der Antwort auch das Leiden) in einen komplexeren Zusammenhang gestellt werden mussen, als es bis dahin gebrauchlich war – in einen Zusammenhang, der den Namen PS erst wirklich verdient. Dies ist nicht nur sinnvoll; es wurde auch, was keine andere Version leistet, etwas vom Inhalt der ersten Hälfte des Sutta ahnen lassen, insofern da namlich (im Gegensatz zu SN XII 60,1, das in der Einleitung ganz gleichlautend ist, also auch alles hat, was man von dieser Untersuchung aus als gedankenlose Erweiterungen betrachten muß) drei kausale Reihen zu einem komplizierten Gebilde zusammengefugt werden.

Der Pāli-Text zeigt hier (D II/55,11–16) in FRAUWALLNERS Ubersetzung die folgenden Elemente: „Sprich nicht so, Ānanda! . . . Tiefgrundig, Ānanda, ist dieses abhängige Entstehen und tiefgrundig erscheint es[22]. Und weil sie diese Lehre nicht verstehen . . ., vermögen diese We-

[20] Vgl. hierzu Sv II/485,2ff

[21] Diese spate Ubersetzung zeigt auch darin einen abweichenden und offensichtlich spaten (vom Madhyamaka beeinflußten) Text, daß bei Besprechung der einzelnen Bedingungen immer wieder darauf hingewiesen wird, daß ihnen letztlich keine Realitat zukomme (844c2ff). Auch fuhrt sie spater (845a24) das Glied *saḷāyatana-* ein, was nicht zum vorhergehenden Text paßt.

[22] Es gibt angesichts dessen, was in AS sichtbar wird, ein einfaches Rezept, um dem Pāli-Text hier eine sinnvolle Gestalt zu geben. A sagt nicht, daß

sen[23] . . . uber den Abweg . . ., den Wesenskreislauf nicht hinauszugelangen" (op. cit. [n. 7], p. 31). MA (578b14–21) entspricht dem im großen und ganzen, nennt aber nur den Wesenskreislauf, nicht auch einen sonst schlechten Taten zugeschriebenen Abweg. Der Abweg, der sich nur im Pāli-Text (mit den Worten *apāya-*, *duggati-* und *vinipāta-*) findet, kommt auch in dessen weiterem Verlauf nicht mehr vor und durfte ein später Zusatz sein[24]. In DA (60b8–12) sagt B dem A, daß er nicht so sprechen soll; der PS (wieder zwölfgliedrig) sei sehr tiefgrundig und [selbst fur A] schwer zu verstehen; [sogar] Gotter, Māras usw. hätten damit Schwierigkeiten. Ein Hinweis wie in allen andern Versionen, daß sie deswegen den Wesenskreislauf nicht uberwinden, fehlt. Er wurde aber selbst in DA zu Späterem (vgl. 61b24) passen und ist also eher weggefallen oder weggelassen. SH laßt, wie schon bemerkt, A die Schwierigkeit des PS auch fur ihn selbst gleich erkennen. B stimmt dem zu (844b19–24) und weist unter anderem darauf hin, daß Personen, welche den PS nicht kennen, immer wieder sterben und geboren werden.

In Form einer einfachen „Katechese"[25] und einer „Verteidigung" der einzelnen Konnexe[26] werden im folgenden drei Reihen von Bedin-

---

der PS tief sei, sondern nur daß er [vielen] so erscheine, ihm jedoch nicht; und B sagt darauf „Sprich nicht so! Er ist tief" (setzt aber nicht hinzu, daß er auch so erscheine) Erganzung eines Satzes durch Elemente, die in der Nahe liegen, ist auch spater und in andern Versionen einer der Grunde fur unnotige Verwicklungen

[23] Die Worte *tantākulakajātā gulāguṇṭhikajātā* (B[m] *kulā°* [Nāl. *kula°*]; K *guṇaganthika°*) *muñjababbajabhūtā*, welche die Wesen (*pajā*) kennzeichnen, werden von FRAUWALLNER mit „wirr wie ein Faden, mit Pusteln bedeckt, und Grashalmen gleich" ubersetzt Das ist wohl auf der Basis des PTS-Dictionary ordentlich wiedergegeben Die Bilder sind aber in diesem Kontext weniger sinnvoll als was AS 242a6 nahelegt. ein hin und her gehendes Schiffchen im Webstuhl, welches fur das Kommen und Gehen der Wesen steht. Vielleicht konnen Spezialisten des Mittelindischen bei zumindest einem der genannten Komposita noch etwas ähnlich Sinnvolles entdecken

[24] Wenn die Manuskripte, mit denen die Sumangalavilāsinī ediert wurde, in jeder Hinsicht einen alten Bestand wiedergeben, dann ist er allerdings Buddhaghosa schon bekannt gewesen (s Sv II/496)

[25] Damit deute ich zwei Fragen und Antworten in D, AS und MA und im Sanskrit-Fragment DIETZ, p 34 an, deren Essenz mit Hilfe von FRAUWALLNERS Übersetzung wie folgt registriert werden kann: „Wenn man gefragt wird, ‚Ist Y von irgend etwas abhangig?', so ware zu antworten, ‚Ja', und wenn der Betreffende sagt, ‚Wovon ist Y abhangig?', so ware zu antworten ‚Y ist von X abhangig'" DA hat nur die zweite Frage und Antwort, was ich als Abkurzung auffasse SH hat nichts dergleichen, was wahrscheinlich eine weitere Abkurzung darstellt.

[26] Überall vorhanden ist das Schema „Wenn X nicht ware, ware dann Y? – Nein – Also ist X die Bedingung fur Y" In allen Versionen (außer AS 242a19) wird auch noch vor dem Wenn-Satz an die vorhergehende Aussage

gungen durchgesprochen. Zuerst kommt eine Reihe von Bedingungen fur Wiedergeburt und das damit wieder gegebene Altern und Sterben und sonstiges Leiden. Ursprunglich lautete diese Reihe, wie man aus AS (242a9–b12), MA (578b21–579a1) und SH (844b24–c14) wörtlich und aus den zwei andern Versionen aus dem weiteren Verlauf ihres Texts erkennen kann: Altern und Tod (und sonstiges Leiden) sind bedingt durch Geburt; diese ist bedingt durch ‚Werden' (*bhava-*, Bestimmtsein für eine Wesensklasse?), dies durch Ergreifen (*upādāna-*) und dies durch Durst (*taṇhā-*).
Die „Katechese" im Pāli-Text (55,17–57,2) hat dies auch, nennt aber daruber hinaus noch folgende Abhangigkeiten: *taṇhā-* ← *vedanā-* ← *phassa-* ← *nāmarūpa-* ↔ *viññāna-*. Dieser Zusatz vertragt sich zwar mit weiteren Entwicklungen im Sutta, paßt aber nicht zu der in 57,3 beginnenden „Verteidigung" der Konnexe, da diese nach der Erklarung von *taṇhā-* ← *vedanā-* zunachst nicht so fortgesetzt, sondern in 58,31 von der Diskussion einer andern Reihe abgelost wird. Daß die „Katechese" schon hier eine Reihe von Alter und Tod bis zu *nāmarūpa-* und *viññāṇa-*, welch letztere sich gegenseitig bedingen, zeigt, durfte spat sein.
DA laßt bei der „Katechese" (60b12–29) in ahnlicher Weise die Struktur des Sutta außer Sicht kommen, verläßt aber auch noch den Rahmen des Sutta, indem es hier die gegenseitige Bedingtheit von *nāmarūpa-* und *viññāṇa-* ignoriert und dem *viññāṇa-*, das nun einfach Bedingung von *nāmarūpa-* ist, *saṅkhāra-* voranstellt, und diesen wiederum *avijjā-*[27]. Auch schiebt es zwischen *phassa-* und *nāmarūpa-* *saḷāyatana-* ein. So gelangt es zu dem in andern Kreisen so angesehenen zwolfgliedrigen PS. Die „Verteidigung" (60b29–c19) der einzelnen Konnexe zeigt dagegen, was die Anzahl betrifft, einen mit dem Pāli-Text vergleichbaren Stand Nach dem Konnex *tanhā-* ← *vedanā-* wird zu einer andern Reihe ubergegangen.

---

erinnert (D, DA, MA, in AS 242a27ff sogar in Form der Katechese) bzw. einfach festgestellt (SH), daß Y abhangig von X ist Das Schema „Wenn X nicht ware, ware dann Y?" wird bei den Konnexen *jāti-* → *jarāmarana-* und *bhava-* → *jāti-* mit Wesenklassen illustriert, wobei sich, was die Reihenfolge betrifft, zwei Sanskrit-Fragmente, AS, MA und SH wie eine Redaktion (was nicht uberall so ist) gegenuber dem Pāli-Text als einer zweiten verhalten DA 60c1 hat dieses Element nicht. – Bei DIETZ (op cit. [n 12], p 67, vgl p 68) erscheint folgende Liste· *bhavaś ced ānanda na syād api nu matsyānām matsyatve paksinānām vā paksitve sarīsrpānāṃ catuspadānām nāgānām yaksānāṃ . bhūtānām .gandharvvānām devānām manusyānāṃ .* Dem entspricht, wenn auch nicht in jedem Detail, AS 242a20–22 und b1f , MA 578c7–9 15f und SH 844b26–c1 D II/57,7–11 fangt demgegenuber von oben an *devānaṃ vā devattāya gandhabbānam vā gandhabbattāya yakkhānam bhūtānaṃ . manussānam . catuppadānam pakkhīnaṃ . .sirimsapānam*

[27] Ahnliches scheint in Sv II/484,32 vorausgesetzt zu sein

Diese andere Reihe, die ich PS2 nenne (was davor liegt, sei PS1), ist in allen Versionen[28] vorhanden. Sie geht (mit Ausnahme von D II) vom Durst aus und endet mit einem Betragen, das sicher andern, aber auch einem selbst[29] schon in dieser Existenz Leiden bringt (also nicht erst wie in PS1 in einer nachsten).
Es wurde schon angedeutet, daß der Pāli-Text und DA bei PS1 noch eine Bedingung fur den Durst (*taṇhā-*), namlich Empfindung (*vedanā-*), haben; wegen der Parallelitat der zwei Reihen wäre zu erwarten, daß sie auch PS2 mit *vedanā-* beginnen lassen. Das tut aber nur der Pāli-Text. DA legt hier genauso wie die ubrigen Versionen nahe, daß sowohl PS1 als auch PS2 fruher von *taṇhā-* ausgingen.
Um eine Vorstellung von PS2 zu geben, zitiere ich FRAUWALLNERS Übersetzung von D II/58,31–59,3, womit die Diskussion dieser Reihe anfängt (op. cit. [n. 7], p. 35). „So entsteht also, Ānanda, abhangig von der Empfindung der Durst, abhangig vom Durst das Suchen, abhängig vom Suchen das Finden, abhangig vom Finden das Stellungnehmen, abhängig vom Stellungnehmen Verlangen und Wohlgefallen, abhangig von Verlangen und Wohlgefallen das Streben, abhängig vom Streben das Erwerben, abhangig vom Erwerben der Geiz, abhangig vom Geiz das Verteidigen, anlaßlich des Verteidigens kommt es zu vielen bösen, unheilbringenden Dingen, zum Greifen nach Stöcken, zum Greifen nach Waffen, zu Hader und Streit, Zank und Zwist, zu Verleumdung und Luge“[30].
Wenn der Pāli-Text sowohl PS1 als auch PS2 mit Empfindung (*vedanā-*) anfangen laßt, greift er einem Gedanken vor, mit dem die Darstellung der beiden Reihen fruher offensichtlich nur schloß, um zu einer beiden gemeinsamen dritten Reihe uberzugehen, welche die Bedingungen fur Empfindung nennt. Systematisch gesehen ist das kein Problem (eher in DA, wo nur PS1 so erweitert ist). *vedanā-* hat hier aber, wie die andern Versionen nahelegen, fruher wohl nicht gestanden.

Als wichtigste kompositorische Leistung der ersten Halfte des Sutta erscheint nun dies. einer von *taṇhā-* ausgehenden Reihe mit

---

[28] D II/58,31–61,32, AS 242b18–243a19; DA 60c19–61a25, MA 579a 1–b22, SH 844c17–845a16

[29] Die Pāli-Version konnte einen dazu verleiten, in den Resultaten dieser Reihe nur unheilvolle Eigenschaften und Handlungen zu sehen. Von diesen erwartet man, daß sie im allgemeinen erst in einer nachsten Existenz vergolten werden MA 579a5 spricht aber ganz unmißverstandlich von einer großen Masse von Leiden ohne Einfugung des Begriffs Geburt Auch in AS 242b23, DA 60c21 und SH 844c21 zeigt sich mehr als ein bloßer Hinweis auf schlechtes (erst spater Fruchte tragendes) Handeln

[30] Die chinesischen Versionen haben nicht uberall genau die gleiche Reihenfolge und Zahl der Glieder Man beachte auch WALDSCHMIDT, op cit (n 12), p 56 und SHT 3, Nr. 868

jenseitigem Resultat wird eine von *taṇhā-* ausgehenden Reihe mit diesseitigem Resultat parallel gesetzt. In *vedanā-*, die fur beide eine Bedingung ist, werden sie zusammengebracht, wonach uber Bedingungen von *vedanā-* gesprochen wird. Es muß dabei an zwei verschiedene Arten Durst gedacht worden sein; sonst hatte man die zwei Reihen schon bei *tanhā-* zusammenlaufen lassen konnen. Dies wird auch von AS 243a20f. nahegelegt, wo *kāmataṇhā-* und *bhavataṇhā-*, die resp. auf PS2 und PS1 bezogen werden könnten, als abhängig von *vedanā-*[31] erscheinen.

Wir kommen nun zu der Reihe, die erklärt, wodurch Empfindung bedingt ist. Ich nenne sie PS3. In AS 243a21–b4 und MA 579b23–c4 wird zunächst – mittels „Katechese" und „Verteidigung" – das Beruhrtwerden der funf Sinnesorgane und des Denkens [durch ein Objekt] als Voraussetzung fur eine angenehme, unangenehme oder neutrale Empfindung genannt; ahnlich, aber ohne Differenzierung der Empfindung, D II/62,1–11. DA 61a25–b3 hat es nur über einen simplen Konnex zwischen Beruhrtwerden und Empfindung. Dies wird aber mit der Behauptung vorbereitet, es gabe kein Beruhrtwerden ohne drei Bedingungen: Organ, Objekt und Perzeption. Hiermit wird den sechs Organen eine selbständigere Position gegeben; sie sind nicht mehr nur Aspekte des Berührtwerdens. Dies ist konsequent, insofern DA am Anfang schon einen zwolfgliedrigen PS mit *saḷāyatana-* eingefuhrt hat, stimmt aber weniger zu der in 61b3 folgenden, wahrscheinlich älteren Aussage, Beruhrtwerden sei durch *nāmarūpa-* bedingt. SH 845 a17–27 sagt zuerst, daß drei Arten von Empfindungen vom Be-

---

[31] Der wichtigste Beleg im Pāli-Text ist D II/61,33f *iti kho ānanda ime dve* (B^{m} om) *dhammā dvayena vedanāya ekasamosaraṇā bhavanti dvayena* (v. l *dveyena*) konnte auf Beeinflussung aus dem Sanskrit weisen; vgl das Fragment DIETZ, p. 51. *tattrānanda yā ca bhavatṛṣṇā yā ca vibhavatṛṣṇā itīme dve tṛṣṇādvayena vedanāsamavasaraṇe bhavataḥ* Davon angeregt, aber auch bedenkend, daß in den ersten Zeilen (55,13) des Sutta der PS ein *dhamma-* genannt wird, mochte ich den Pāli-Satz, wie folgt, deuten: die zwei besprochenen Reihen der Verursachung des Leids kommen mittels ihrer zwei Anfangspunkte in einem gemeinsamen Ursprung, der Empfindung, zusammen Bei diesen zwei Anfangspunkten geht es wahrscheinlich um einerseits *kāmataṇhā-* und andererseits *bhavatanhā-*, wie AS 243a19f., MA 579b22 und SH 845a8 nahelegen. DA 61a24 gibt hieruber keine Auskunft, verankert aber auch PS2 in der Empfindung Die Möglichkeit des Sanskrit-Fragments, um zwischen Durst nach *bhava-* und Durst nach *vibhava-* zu unterscheiden, kommt mir fur den altesten Stand weniger wahrscheinlich vor, sie ware aber, was die Anzahl betrifft, auch logisch. Die Pāli-Version selbst bietet in dieser Sache keinen direkten Schlussel und behindert auch noch das Verstehen aus dem Kontext, indem sie *tanhā-* (→ *pariyesanā-*) am Anfang von PS2 (61,27ff) mit drei Arten des Durstes (*kāma°*, *bhava°* und *vibhava°*) und am Anfang von PS1 (58,12) mit sechs Arten (*rūpatanhā-*, *sadda°* etc.) erlautert.

ruhrtwerden der sechs Organe [durch ein Objekt] bedingt seien, nennt aber außerdem noch *saḷāyatana-* als Bedingung des Beruhrtwerdens. Konsequent ist es, daß dann in a28 *nāmarūpa-* nur noch als Bedingung von *saḷāyatana-* und nicht auch noch von *phassa-* erscheint und eine hier in den andern Versionen gefuhrte schwierige Diskussion, die den Konnex zwischen *nāmarūpa-* und *phassa-* verdeutlichen soll, fehlt.

Nun zu diesem Konnex *nāmarūpa-* → *phassa-*. Er ist wie schon angedeutet in SH 845a28f. nicht erlautert. Wahrend ich darin Verzicht auf eine schwierige und seinerzeit wohl kaum mehr verstandliche Diskussion sehe, scheinen mir die andern Versionen Stadien und Abzweigungen zu reflektieren, in denen ein relativ einfaches Argument fur *nāmarūpa-* → *phassa-* unnotig verwickelt wurde.

Wenden wir uns zuerst dem Pāli-Text (D II/62,10–37) zu. Ohne den formelhaften Anfang und Schluß und mit einigen Abkürzungen lautet das Stuck in FRAUWALLNERs Übersetzung (op. cit. [n. 7], p.36f.), der ich einige Pāliworte zufuge, wie folgt:

„,Wenn, Ānanda, die Erscheinungsformen (*ākāra-*), Kennzeichen (*liṅga-*), Merkmale (*nimitta-*) und Bestimmungen (*uddesa-*), durch welche das Konglomerat des Namens zum Ausdruck gebracht wird (*yehi … nāmakāyassa paññatti hoti*), wenn diese . . . nicht bestunden, ware dann beim Konglomerat der Form eine Beruhrung durch Benennung wahrzunehmen (*rūpakāye adhivacanasamphasso paññāyetha*)?' ,Nein, o Herr.' ,Und wenn . . . die Erscheinungsformen . . . [wie oben], durch welche das Konglomerat der Form zum Ausdruck gebracht wird, wenn diese . . . nicht bestunden, wäre dann beim Konglomerat des Namens eine Beruhrung durch Widerstand (*paṭighasamphassa-*) wahrzunehmen?' ,Nein, o Herr.' ,Und wenn . . . die Erscheinungsformen . . ., durch welche das Konglomerat des Namens und das Konglomerat der Form zum Ausdruck gebracht wird, wenn diese . . . nicht bestunden, ware dann eine Beruhrung durch Benennung oder eine Beruhrung durch Widerstand wahrzunehmen?' ,Nein, o Herr.' ,Und wenn . . . die Erscheinungsformen . . ., durch welche Name und Form (*nāmarūpa-*) zum Ausdruck gebracht werden, wenn diese . . nicht bestunden, wurde dann eine Beruhrung wahrzunehmen sein?' ,Nein, o Herr.'"

Diesen vier Wenn-dann-Sätzen, die den Pāli-Text recht gut wiedergeben und von andern modernen Übersetzungen kaum uberboten werden, kann ich ohne Eingriffe wenig Sinn abgewinnen. In den vorhandenen Versionen lassen sich Anregungen fur solche Eingriffe finden. Drei werden von einem Sanskrit-Fragment (DIETZ, p.42f.), das sonst gut zur Pāli-Version paßt, nahelegt:

(1) Von den vier Worten *ākāra-*, *linga-*, *nimitta-* und *uddesa-* sind *linga-* und *nimitta-* zu eliminieren.

(2) Das vor *adhivacanasamphasso* stehende *rūpakāye* ist zu tilgen, und ebenso das vor *paṭighasamphasso* stehende *nāmakāye*.

(3) Der dritte Wenn-dann-Satz ist auf folgende einfache Struktur zu reduzieren: „Wenn *nāmakāya-* und *rūpakāya-* nicht bestunden, ware dann Beruhrung wahrzunehmen[32]?".
Der dritte Eingriff zeigt eine Struktur, die bei der „Verteidigung" aller Konnexe vorkommt, und ist auch von daher gesehen berechtigt. Es scheint mir jedoch moglich, daß ein älterer Text noch nicht „*nāmakāya-* und *rūpakāya-*", sondern schlicht *nāmarūpa-* enthielt. Davon könnte der vierte Wenn-dann-Satz im Pāli, der im Sanskrit-Fragment nicht erscheint, noch eine Spur zeigen.

Nach diesen Eingriffen halte ich folgende Erklarung des Stucks fur moglich. Mit dem Wort *nāmarūpa-* konnte sich ein Verstandnis verbunden haben, das den großten Teil dessen, was damit gemeint war (eine lebende Person, bestehend aus psychischen Vorgängen und einem lebendigen, Perzeptionen ermoglichenden Korper), der direkten Wahrnehmung entzog. Entzieht sich dann aber nicht auch das simple ontologische Argument „wenn *nāmarūpa-* nicht besteht, kommt es auch nicht zu einem Beruhrtwerden" der Beurteilung? Man wollte nun offenbar zeigen, und zwar vor dem ontologischen Argument, wie *nāmarūpa-*, das hierbei in eine Masse psychischer (*nāmakāya-*) und eine Masse korperlicher Gegebenheiten (*rūpakāya-*) aufgespalten wurde, indirekt zugänglich wird und dabei zugleich eine Beziehung zu Beruhrung zeigt.
Nur die ersten zwei Wenn-dann-Sätze durften eine solche Funktion gehabt haben. Nach den Eingriffen (1) und (2), wovon (2) das Verstandnis wesentlich erleichtert, wären sie nun etwa wie folgt aufzufassen: Wenn [bei einer Person (bei welcher der Verdacht besteht, daß sie tot ist?)] die Erscheinungsformen und gewollten Hinweise fehlen, die es andern erlauben, uber die Gesamtheit psychischer Vorgange (*nāmakāya-*) [bei jener Person] eine Aussage zu machen, darf man dann sicher sein, daß das Aussprechen der Bezeichnung (*adhivacana-*) [eines Dings oder einer Person, besonders ihres Namens] irgend einen Eindruck [auf sie] gemacht hat? Nein. Und wenn [bei ihr] die Erscheinungsformen und gewollten Hinweise fehlen, die es erlauben, uber die Funktionstuchtigkeit des Leibes eine Mitteilung zu machen, kann man dann sicher sein, daß ein Widerstand (≈ ein Gegenstand, mit dem man den Körper beruhrt) irgendeinen Eindruck [auf diese Person] gemacht hat? Nein.

Testen wir nun diese Rekonstruktion an MA und DA. Sie wird durch MA (579c4–14) in großen Zügen bestatigt. Nach der katechetischen Feststellung, daß Beruhrtwerden Name und Form voraussetzt,

---

[32] Eventuell mit dem im Fragment erscheinenden *sparśaprajñaptir vvā*: oder konnte man etwas uber Beruhrung mitteilen?

kommt (c7) die „Verteidigung“ des Konnexes[33]. Zuerst wird in Frage und Antwort gesagt, daß kein durch Widerstand [verursachtes] Beruhrtwerden existiert (≈ festzustellen ist), wenn [bestimmte] Handlungen (*xing*) und Anzeichen (*yuan*), mit denen [sich auf] die Existenz von Name und Form [schließen laßt], fehlen. Entsprechendes wird dann (c9) von einem durch eine Bezeichnung [verursachten] Beruhrtwerden gesagt. Dann heißt es (c10): Wenn *nāmakāya-* und *rūpakāya-* fehlten, wurde es dann Beruhrtwerden geben?; also mit *nāmarūpa-* als Bedingung gibt es Beruhrtwerden.

Eine gewisse Bestatigung ist auch in DA (61b3–8) zu finden. Zuerst wird festgestellt, daß Beruhrtwerden von Name und Form bedingt ist. Dann kommt die „Verteidigung“, die allerdings erst beim zweiten Satz unmißverstandlich und dazu noch (wie im Pāli) mit vier statt zwei Begriffen auf Moglichkeiten des Erschließens von Leben in einem Körper hinweist. Man kann diese „Verteidigung“ wie folgt paraphrasieren: Wenn die Wesen Name und Form nicht hatten, gabe es dann (≈ ware dann festzustellen) ein Beruhrtwerden des Geistes [durch eine Bezeichnung(?)]? Nein. Wenn die Wesen [eine entsprechende] Gestalt und Form, [ein entsprechendes] Erscheinen und Betragen nicht hatten (≈ zeigten), gabe es dann (≈ ware dann festzustellen) ein Beruhrtwerden des Korpers? Nein. Wenn die Wesen Name und Form nicht hatten, gabe es dann ein Berührtwerden? Nein. Also setzt Beruhrtwerden Name und Form voraus.

Bleibt noch AS. Manche Details in AS 243b5–15 sind mir noch nicht klar (s. App. 3), es zeigt sich aber eine Struktur, die einige Aussagen erlaubt. Zuerst kommt eine doppelfragige „Katechese“: Gibt es eine Bedingung fur Beruhrtwerden? Ja. Was ist ihre Bedingung? Name [und Form][34]. In b7 fangt die „Verteidigung“ mit einem positiven Wenn-dann-Satz an, wobei mir der Wenn-Satz wenig sagt, es aber nicht ausgeschlossen ist, daß darin die Worte *ākāra-* und *uddesa-*, die hier erwartet werden konnen, wiedergegeben sind. Der Dann-Satz spricht von der Existenz (oder Feststellbarkeit?) des *nāmakāya-*. Da-

[33] Ich gehe davon aus, daß *you* hier genauso wie in allen andern Verteidigungskontexten von MA dem Pāli-Wort *paññāyetha* entspricht Dies gilt auch fur DA und AS

[34] Ich habe den Verdacht, der Übersetzer verwende *ming zi*, wortlich ‚Name-Schriftzeichen‘, fur mehr als eine Sache Hier und am Schluß (b15) dieses Abschnitts und auch im nachsten Abschnitt, der das Verhaltnis zu *viññāṇa-* behandelt, scheint es fur *nāmarūpa-* zu stehen (vielleicht erklarbar, wenn man beim zweiten Zeichen an die sichtbare Form eines Namens, aber in ubertragenem Sinn denkt). In b9 konnte es dagegen, wofur es viel besser geeignet ist, *adhivacana-* wiedergeben, und in b12, wo es neben *se shen* vorkommt, scheint es *nāmakāya-* zu reprasentieren Man beachte auch, daß in b19 die in andern chinesischen Übersetzungen fur *nāmarūpa-* verwendete Kombination *ming se* vorkommt

nach kommt das bekannte negative Wenn-dann-Schema, und zwar dreimal: (1) Wenn die (im positiven Wenn-Satz der „Verteidigung“ im Zusammenhang mit *nāmakāya-*) genannten Dinge oder Vorgange nicht bestunden, gàbe es dann einen *adhivacanasamphassa-* (?)? Nein – (2) Wenn es die genannten Dinge oder Vorgange nicht gabe und somit die Existenz des *nāmakāya* nicht bestünde (≈ festzustellen wàre), gabe es dann einen *patighasamphassa-*? Nein – (3) Wenn Name und *rūpakāya-* nicht bestunden, wurde es dann Beruhrung oder . . . geben? Nein. Dann kommt ein Abschluß, der einigermaßen zum Abschluß des Stucks in Pāli (62,36f.) paßt. Wie unklar einige Details auch sein mögen, es wird hier bestatigt, daß es anfänglich nur drei negative Wenn-dann-Sätze gab, die nicht die Verwicklungen der Pāli-Version besaßen. Die zwei ersten Satze konnten schon einen erkenntnistheoretischen Zusatz beinhalten.

Wenden wir uns nun dem letzten Konnex zu, dem zwischen *nāmarūpa-* und *viññāṇa-*. Alle Versionen sprechen hier von einer gegenseitigen Abhängigkeit. Es gibt kaum Probleme. Der Inhalt der Pāli-Version (D II/62,38–63,26), die hier dieselben Formen des Einfuhrens und Argumentierens zeigt wie bei andern Konnexen, laßt sich wie folgt zusammenfassen: *nāmarūpa-* (die aus psychischen und korperlichen Gegebenheiten bestehende Person) wird im Mutterleib nur dann eine Einheit und kommt dort und in der Kindheit nur dann zu Wachstum, wenn das *viññāṇa-* in den Mutterleib eingegangen ist und dort oder beim geborenen Kind auch bleibt Es kommt andererseits nicht zu Geburt und zu Altern und Tod und vielen leidhaften [Empfindungen], wenn das *viññāna-* in *nāmarūpa-* keine Basis findet [und behält].
Im Dharmaskandha (DIETZ, p. 34–36) finden sich zwei Sanskrit-Fragmente, welche hierzu passen und nur in ein paar Details abweichen. Ziemlich gut passen dazu auch AS 243b16–c3, DA 61b8–20 und MA 579c14–580a2, wobei jedoch uberall am Schluß die gegenseitige Abhangigkeit von *viññāṇa-* und *nāmarūpa-* herausgestellt wird, was in der Pāli-Version erst nach 1 geschieht.
SH 845b6–16 hat es dagegen nur uber die Möglichkeit unterbrochenen Wachstums, wenn das *viññāna-* den Mutterleib im *kalala-* genannten Stadium des Embryo verlaßt. Dann wird betont, daß *viññāṇa-* und *nāmarūpa-* einander bedingen, und wird auf Geburt und die damit verbundenen leidvollen Gegebenheiten hingewiesen, welche schließlich aus diesem Konnex hervorgehen. Danach wird dem Leiden letzte Realitat abgesprochen. Der Abschnitt endet mit der Reihe *viññāna-* → *nāmarūpa-* → *phassa-* → *vedanā-*; so (also mit *vedanā-* als Endresultat!) entstehe diese große Masse des Leidens.

III

Wir können uns nun **1** zuwenden. Die Pāli-Version und moderne Übersetzungen wurden am Anfang dieses Beitrags vorgestellt. Hier soll zuerst untersucht werden, ob die chinesischen Übersetzungen eine Möglichkeit bieten, den Text zu reduzieren. Danach wird ein Versuch gemacht, die ursprüngliche Intention von **1** zu erschließen.

Zunächst die chinesischen Übersetzungen. Ich beginne mit MA. Es wurde schon gesagt, daß die Behandlung der Beziehung von *nāmarūpa-* und *viññāṇa-* in MA 580a1f. mit einem Hinweis auf ihre gegenseitige Abhängigkeit endet. In a2f. steht dann eine kurze Bemerkung, die mit **1** zu korrespondieren scheint. Einem „daher" folgt ein Zwei-Zeichen-Äquivalent von *adhivacana-* (*zeng yu*). Es wird wiederholt und mit zwei Zeichen verbunden, die *nirutti-* wiedergeben könnten (*shuo fu*), also etwa: Erklärung der Bezeichnung. Dann eine Wiederholung der Zeichen, die *nirutti-* wiedergeben könnten, und vier Zeichen, die vielleicht *paññatti-* oder *paññāpana-* übersetzen (*ke shi she yue*), also vielleicht: Mitteilung der Erklärung. Kein Hinweis auf *paññā-* oder andere Begriffe. Die Bemerkung schließt mit einem Satz, der dem Pāli *yad-idam nāmarūpam saha viññāṇena* (D II/64,1f.) entspricht. Nichts weist auf den Satz *ettāvatā kho … uppajjetha vā* (D II 63,27–28). Auch in den andern chinesischen Versionen ist dazu nichts zu finden. Es ist daher möglich, daß er in später Zeit, weil er auch mit *ettāvatā* anfing und *jātijarāmarana°* in 63,22 erwähnt waren, aus dem Mahāpadānasutta (D II/32) hierher verschleppt wurde.
DA 61b22–24 kommt der Pāli-Version insofern etwas näher, als dem ersten Begriff, der *adhivacana-* wiederzugeben scheint, nicht bloß zwei, sondern fünf Zeichen folgen. In drei von ihnen Äquivalente von *nirutti-*, *paññatti-* und *paññā-* zu sehen ist zu verteidigen. Vor jedem dieser Begriffe steht *qi*, das offensichtlich *ettāvatā* wiedergibt. Über *nāmarūpa-* und *viññāna-*, die am Ende des vorigen Abschnitts (61b19) noch mit acht Folgen (bis Alter und Tod) ergänzt waren, wird nichts gesagt. Bemerkenswert ist, daß in DA 61b24–c2 ein Stück Text folgt (b23f. wird in b28–c1 wiederholt), wozu man Ähnliches in andern Versionen nur im zweiten Teil findet[35]. Was dies betrifft, ist DA verwickelter als D.
SH 845b17–23 weicht erheblich ab. Wie an manch anderer Stelle scheint mir dies auch hier eher der Kreativität des Übersetzers oder seiner Vorgänger zuzuschreiben zu sein als einer alten Überlieferung. Zuerst werden zwei Begriffe genannt, von denen man den ersten auf *adhivacana-* und den zweiten vielleicht auf *vaṭṭa-*[36] beziehen kann. Der

---

[35] In DA in 62a8ff (s. u. p. 157).

[36] *suo sheng*, wörtlich ‚was geboren wird', vielleicht Einfluß der Erweiterung der Pāli-Version mit *ettāvatā kho … uppajjetha vā*.

Text sagt: A soll Bescheid wissen über Bezeichnung und den Pfad der Bezeichnung[37], über Nichtbezeichnung und den Pfad der Nichtbezeichnung[38], uber das, was geboren wird (?), und seinen Pfad. Beides (?, Bezeichnung und was geboren wird [?]) hangt von *nāmarūpa-* ab. Wenn er das weiß, kommt er in einen Zustand, in dem er alles als gleich sieht[39]. Das nennt man das abhangige Entstehen verstehen, die Basislehre aller Buddhas.
Nun zu AS, der altesten Übersetzung. In 243c3–4 findet sich hierzu nur ein kurzer Beitrag. Mit *zhi* (≈ ‚es kommt zum Stehen') werden drei Begriffe eingeleitet, von denen der erste mit einiger Sicherheit als Aquivalent von *adhivacana-* aufgefaßt werden kann, und der dritte vielleicht von *paññatti-*. Der abschließende Satz sagt mir noch nichts; es kommt darin aber *hui* vor, das auch in AS (s. 246a8) fur *paññā-* gebraucht wird.

Nun ein Versuch, die ursprungliche Intention zu erschließen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Satz *ettāvatā kho ... uppajjetha* (v. l. *upapajjetha*) *vā* zum alten Kern von **1** gehorte. Dieser durfte aus *ettāvatā adhivacana°* und zwei oder drei verwandten Begriffen bestanden haben. Diese Begriffe waren wahrscheinlich, obwohl sich das hier im Zusammenhang mit *ettāvatā* dem Verstandnis aufdrangt, zuallererst noch nicht mit *°patho* verbunden. Zu ihnen könnte, falls *hui* in AS keine Fehldeutung von *paññāpana-* / *prajñāpana-* ist, das Wort *paññā-* gehört haben. Diesen Kern mochte ich nun im Hinblick auf den erarbeiteten Kontext wie folgt interpretieren:
Weiter kann und braucht man nicht zu gehen, wenn man den gemeinsamen Ursprung zweier Prozesse, die zu Leiden fuhren, benennen, die Benennungen mit Erklärungen versehen und beides andern (zu deren einsichtsvollem Gebrauch) mitteilen will.

Diese Deutung impliziert nicht, daß man in einem zeitlichen Sinn nicht weiter zuruckgehen kann. Wie der letzte Abschnitt davor zeigt, kommt *viññāṇa-* in den Mutterleib und hat davor wahrscheinlich Ahnliches mitgemacht. Fur dessen Beschreibung sind aber keine weiteren Begriffe zu verwenden. Der Nachdruck auf der gegenseitigen Abhangigkeit von *viññāna-* und *nāmarūpa-* schließt wahrscheinlich schon ganz bewußt aus, Elemente wie *avijjā-* und *sankhāra-* auf dem Umweg einer früheren Existenz als Bedingungen einzufuhren, auf die man sich, wenn man erlost werden will, neben dem Durst oder ihn sogar beiseite lassend zu richten hat.

---

[37] Dieses Paar kommt in **2** vor

[38] Dieses Paar kommt sonst in keiner Version vor und ist wohl ein Madhyamaka-Zusatz

[39] Wohl auch ein Madhyamaka-Zusatz, vielleicht ausgelost durch die Verwendung von *qi* in DA.

Warum dann doch vom Durst, besser gesagt: von zwei Arten des Durstes, noch weiter zuruckgegangen wird und dabei Zusammenhange aufgezeigt werden, die kaum zu beeinflussen sind, kann vielleicht mit der Bedeutung erklart werden, die *vedanā-* in manchen Betrachtungen uber das Selbst hat, die in der zweiten Hälfte des Sutta genannt werden. Wer solche Betrachtungen anstellt, kann den Durst nur uberwinden, wenn er weiß, daß dessen Bedingung, die Empfindung, selbst wieder bedingt ist und nichts Absolutes sein kann.

IV

Nun soll die zweite Halfte des Sutta auf der Basis des Pāli-Texts und mit gelegentlichen Hinweisen auf die chinesischen Versionen kurz charakterisiert werden.

Direkt nach **1** kommt im Pāli-Text (D II/64,3–66,4), in den chinesischen Versionen spater[40], ein Abschnitt, in welchem mit vielen Wiederholungen dargelegt wird, daß man, wenn man das Selbst beschreibt, mit vier Moglichkeiten alles sagen kann[41], und daß sich eine Verneinung ebenfalls in diesen vier Bahnen bewegt.

Danach folgt im Pāli-Text (D II/66,5–68,24), in den chinesischen Ubersetzungen[42] direkt nach **1**, ein Abschnitt, in welchem im Zusammenhang mit Empfindung (*vedanā-*) drei Auffassungen vom Selbst erscheinen. Es wird gezeigt, daß sie alle drei unhaltbar sind. Der Monch, der sie [beeindruckt von den gebrauchten Argumenten] uberwindet und dadurch an nichts mehr hangt, durstet nicht langer, erfahrt sich dadurch unmittelbar als erlost (*paccattaṃ yeva parinibbāyati* [68,9]) und weiß auch begrifflich (*pajānāti* [68,11])· es wird keine Wiedergeburt mehr geben. Was mit diesem Erlosten nach dem Tode geschieht, laßt sich nicht beschreiben. Auf die Frage „Warum (nicht)“ folgt **2**.

Danach folgt im Pāli-Text (D II/68,25–70,27), in den drei ersten chinesischen Ubersetzungen[43] jedoch erst nach dem Abschnitt, der im Pāli direkt nach **1** kam, ein Stuck, in dem gezeigt wird, wie der Erlosungsuchende sich von hoheren Statten der Existenz (sieben *viññāṇaṭṭhiti*s

---

40 AS 244a29ff , DA 62a17ff , MA 580b26 ff In SH scheint er zu fehlen.

41 Es ist *rūpa*-haft und dabei entweder beschrankt oder unbeschrankt, oder es ist *rūpa*-los und dabei entweder beschrankt oder unbeschrankt, vgl D I/30f (Nāl I/28,7ff) *santi eke samanabrāhmanā attānam paññāpenti solasahi vatthūhi* [worunter] *rūpī attā arūpī attā antavā attā anantavā attā*

42 AS 243c4ff , DA 61c2ff., MA 580a3, SH 845b24ff

43 AS 245a7ff , DA 62a25ff , MA 581b12, SH 846a14ff

und zwei *āyatana*s), die aus bestimmten meditativen Zustanden hervorgehen, zu distanzieren hat.
Alle Versionen[44] schließen damit, daß sie acht *vimokha-* genannte meditative Zustände, die zum Teil schon im Zusammenhang mit den hoheren Stätten erwähnt sind, als Mittel, um sich körperlichen Qualen zu entziehen, empfehlen. Sie stellen sie neben die bereits erwahnte Erlosung vom Durst (jetzt wohl unter die *āsava*s fallend), die eine Erlosung des Geistes durch Einsicht ist[45].

Wie diese vier Abschnitte miteinander und mit der ersten Hälfte zu verbinden sind, ist nicht angegeben. Die Einleitung des Sutta bereitet ebenfalls nicht auf sie vor. Das einzige Ordnungselement, das die Pāli-Version anbietet, ist das Fragewort *kittāvatā*, mit dem sowohl der erste als auch der zweite Abschnitt beginnen[46]. Es durfte vom *ettāvatā* in 1 angeregt sein[47] und ‚mit wieviel [und nicht mehr]?' bedeuten. Damit kann jeder Gegenstand eingefuhrt werden, den man erschöpfend zu behandeln gedenkt.

Der zweite, dritte und vierte Abschnitt enthalten aber deutliche Hinweise auf ein Thema, das man nach der Behandlung von Bedingungen fur Leiden erwarten kann: Erlösung. Beim ersten ist das nicht so. Er scheint zunachst nicht mehr zu sein als was sich mit *kittāvatā* ankundigt: ein weiteres Exerzitium in der erschöpfenden Behandlung eines Begriffsbestands. Ein Teil der darin aufgenommenen Vorstellungen uber das Selbst und ihrer Negationen setzt freilich Kenntnis der höheren meditativen Zustande voraus, die gegen Ende des Sutta aufgezählt werden. Der Abschnitt behindert aber das Verstehen des Sutta mehr als er es fordert und gehört kaum zum fruhesten Bestand. Der Platz, den er in den chinesischen Übersetzungen hat, ist weniger storend und erklärt vielleicht seinen Ursprung als eine Variation des

[44] D II/70,28–71,27, AS 246a8ff, DA 62b19ff., MA 582a17ff. und SH 846b10ff

[45] Daß auf *saññāvedayitanirodha-*, worin die acht *vimokha*s gipfeln, direkt *paññā-* folge (oder darin enthalten sei) und daß damit die *āsava*s vernichtet werden, wie MA 582a29 in Übereinstimmung mit andern Suttas (s L SCHMITHAUSEN, On some Aspects of Descriptions or Theories of „Liberating Insight" and „Enlightenment" in Early Buddhism In. Studien zum Jainismus und Buddhismus, edd K. BRUHN und A WEZLER, Wiesbaden 1981, p. [199–250] 216ff) nahelegt, scheint mir fur die alte Form dieses Sutta nicht wahrscheinlich.

[46] Worte, die *kittāvatā* entsprechen, finden sich, was den zweiten Pāli-Abschnitt betrifft, in den drei alteren chinesischen Versionen, fur den ersten nur in MA (840b27). Dies verstarkt den Eindruck, daß die umgekehrte Reihenfolge der zwei Abschnitte in diesen Versionen ursprünglicher ist *kittāvatā* scheint zumindest als Element der Überleitung zum zweiten Teil notig

[47] Vgl. auch *ettāvatā* in D II/65,3 und 66,3, mit dem die zwei Unterabteilungen des ersten Abschnitts enden.

Denkens uber das Selbst und die Unmoglichkeit, etwas uber das Los des Erlösten nach dem Tode sagen zu können, die im davorliegenden Abschnitt behandelt werden. Auch leitet, was darin an Vorstellungen über höhere Meditationen vorausgesetzt ist, auf eine einfache Weise zu den danach kommenden Abschnitten uber.

Daß die Pāli-Abschnitte zwei, drei und vier, die einen alteren Bestand reprasentieren durften, ausdrucklich mit Erlösung zu tun haben, war schon der obigen Andeutung ihres Inhalts zu entnehmen. In dieser Hinsicht noch ein paar Hinweise.
Der zweite geht in Frage und Antwort vom Folgenden aus. Wer [uber bestimmte Erfahrungen, vor allem meditativer Art] nachdenkt[48] und sich damit identifiziert, denkt daruber auf drei [und nicht mehr] Weisen nach: (1) Empfindung ist mein Selbst, (2) mein Selbst ist empfindungslos und (3) mein Selbst hat die Eigenschaft des Empfindens. Von diesen Ansichten wird demonstriert, daß sie unhaltbar sind. Ein Absatz in der Widerlegung der ersten Ansicht (66,15–67,4) stimmt mit einem Teil des Dīghanakhasutta, das den Bericht uber Sāriputtas Erlösung enthalt, uberein (M I/500,9–27), expliziert aber (67,4–11) die Beurteilung der drei Arten von *vedanā-* als verganglich etc. mit dem Gedanken, daß sie nicht das Selbst sein konnen; dieser findet sich dort (500,5) – in einfacherer Form – nur bei der Beurteilung von *rūpa-*.
Beim dritten Abschnitt kann, was den Erlosungsweg betrifft, das Folgende hinzugefugt werden. Im Absatz 70,23–27 heißt es: Weil ein Mönch Entstehen und Untergang, Vor- und Nachteil von sieben *viññānaṭṭhiti*s und zwei *āyatana*s und das Entrinnen aus ihnen wirklich kennt (wozu einige Erfahrung mit den entsprechenden Meditationen notig sein konnte) und [daher] ohne Anhangen erlöst ist, heißt er ‚durch Einsicht erlöst' (*paññāvimutto*).
Schließlich kann beim vierten Abschnitt diesbezuglich das Folgende hinzugefugt werden. 71,18–27 wird (etwas abgekurzt) gesagt: Weil ein Monch die acht *vimokha*s, die im volligen Aufhoren von sprachlichem Bewußtsein und Empfindung gipfeln, nach Belieben erlangt und verlaßt (und darin von korperlichem Schmerz nicht mehr beruhrt wird), und (andererseits) durch Vernichtung der ublen Einflusse (*āsava-*) schon jetzt in einer Befreiung des Geistes, die Befreiung durch Einsicht ist, verharrt, wird er beiderseits erlost (*ubhatobhāgavimutto*) genannt; eine hohere Erlosung als diese doppelseitige gibt es nicht.

[48] Zu *samanupassati* vgl L SCHMITHAUSEN, op cit (n 45), p 232 und 225n 90 („contemplate retrospectively").

V

Nach dieser Beschreibung der Abschnitte des zweiten Teils konnen wir uns nun der am Ende der zweiten stehenden Stelle **2** zuwenden und mittels aller Versionen versuchen, sie auf eine altere Form zu reduzieren und diese vor dem Hintergrund der Deutung von **1** und des Kontexts zu verstehen.

Dabei ist auszugehen von der oben schon beschriebenen Aussage, daß der Mönch, der durch Überwindung der Identifikation mit gewissen Erfahrungen nicht mehr durstet, sich unmittelbar als erlost erfahrt und weiß, daß er nicht mehr wiedergeboren wird. Danach sagt der Pāli-Text (D II/68,11ff.): Wer von dem Mönch, der einen so erlösten Geist besitzt, sagen wurde, der Sogegangene (*tathāgato*)[49] besteht / besteht nicht / besteht sowohl als auch nicht / besteht weder noch besteht nicht nach dem Tode, der machte sich einer Meinung schuldig, und dies ware unangebracht. Auf die Frage ‚Warum?' folgt **2**[50].

Nun ein Blick auf die chinesischen Versionen. In der altesten ist **2** nicht vorhanden, weder am Ende des Abschnitts, der dem zweiten der Pāli-Version entspricht (AS 244a23), noch am Ende des Abschnitts, der dem ersten entspricht (245a7). Das gleiche gilt fur SH. In MA 580b22ff. ist dagegen etwas zu finden. Nach der Feststellung, daß es keine zukunftige Existenz mehr geben wird (≈ D II/68,9–11), kommt hier eine Passage, die zu den ersten funf Zeilen von **2** (= D II/68,18–21) paßt und genauso lautet wie die Stelle, welche in MA 580a2 mit **1** korrespondierte. Auch hier weist MA also auf ein Stadium hin, in dem weniger Begriffe vorkamen[51] als heutzutage im Pāli, und ein Begriff auch noch nicht doppelt erschien[52]. Dann (b23) heißt es: Wenn man dies weiß, gibt es nichts mehr, was man ergreifen wurde. Schließlich (b24) kommt eine Passage, die zu dem paßt, was im Pāli vor **2** steht (D II/68,11–18): Wenn ein Monch auf diese Weise richtig erlost ist, hat er nicht mehr eine der vier Meinungen, mit denen man das Bestehen eines Tathāgata nach dem Tode beschreiben konnte.

DA hat, wie oben schon bemerkt, was den ersten funf Zeilen von **2** entspricht, in identischer Form schon im Zusammenhang mit **1**, und zwar zweimal: am Ende der Betrachtungen uber das bedingte Entstehen (verschiedener Arten) von Leid (61b22) und am Ende eines direkt anschließenden Zusatzes uber Erlosung (61b28), der in andern Versionen dort fehlt und wahrscheinlich aus dem zweiten Teil dorthin ge-

---

49 Das heißt hier der erloste Monch; s. M I/140,3–6 und 486,21 (*vimuttacitto bhikkho*)

50 Zum Pāli-Text und seiner Ubersetzung s o p 137f n 5f

51 Nur drei, s o p 151

52 D. h zuerst allein und dann mit einem Zusatz wie °*patha*-

bracht wurde. Hier (62a8ff.) findet sich Ahnliches. Der Abschnitt uber die Identifikationen mit Empfindung usw. wird mit der Formel abgeschlossen, die den ersten funf Zeilen von **2** entspricht. Vielleicht soll damit gesagt werden, daß uber dieses Thema nicht mehr gesagt werden kann. Dann (a10) kommt eine schon bei **1** vorkommende (61b24) Bemerkung uber den Erlosten, wozu man Entsprechendes in der Pāli-Version an andern Stellen antrifft[53]. Dann (62a12) kommen die vier Möglichkeiten einer Aussage, nun aber nicht wie in D II/68,12 und in DA selbst (61b26) im Zusammenhang mit **1** bezuglich eines Tathāgata, sondern bezuglich des Selbst. Dann (62a14) wird die am Anfang verwendete Formel, die den ersten fünf Zeilen von **2** entspricht, wiederholt und mit einer Bemerkung abgeschlossen (a16), die zu den letzten Zeilen von **2** paßt: Ohne Meinungen und *āsavas*, befreiten Herzens erkennt und sieht der Monch nicht mehr; so erkennt und sieht er.

Nun ein Versuch zur Reduktion von **2** und zur Deutung der reduzierten Form. DA ist, was die Textbestandteile und ihren Zusammenhang betrifft, verwickelter als die Pāli-Version und insofern kaum fur eine historische Rekonstruktion brauchbar. Dennoch zeigt die Formel, welche den ersten funf Zeilen von **2** entspricht, einen einfacheren Stand, indem sie die Verdopplung der Begriffe vermeidet. Da sie in gleicher Form bei **1** steht, verstarkt dies das Vermuten, daß der Anfang von **2** bei seinem ersten Erscheinen nichts anderes war als was sich bei **1** als Kern herausschälte. Dies fuhrt zu MA, das bei **1** und **2** auch den gleichen Wortlaut und keine Verdopplung hat und uberdies weniger Begriffe enthalt.

Von MA aus gesehen und ohne die Komplikationen von DA hier weiter zu beachten ist nun folgende Deutung der fruheren Struktur von **2** möglich: **1** kommt als Zitat in den Text und wird – durch den Kontext gedanklich zu erganzen – Objekt eines Wissens, das fur das Subjekt dieses Wissens gewisse Konsequenzen hat. Es macht nicht viel aus, daß in der Pāli-Version *ettāvatā* zu *yāvatā* und damit das Zitat zu einem Nebensatz geworden ist, der von einem als Absolutivum aufzufassenden *abhiññā* abhangig ist. Es erleichtert aber doch das Verstandnis, wenn man von einem unabhängigen Satz ausgeht. Dieser abstrakte Satz erfordert eine Erganzung durch den vorhergehenden Text, der in MA das Wissen vom Versiegen zukunftiger Existenzen behandelt. Dies voraussetzend ware dann zuerst gesagt.

Weiter kann und braucht man nicht zu gehen, wenn man die Erlosung von den Wiedergeburten beschreiben, die Beschreibung mit Erklarungen versehen und beides andern (zu deren einsichtsvollem Gebrauch) mitteilen will.

---

[53] Vgl. D II/70,26f.: *yathābhūtam viditvā* . . . *vuccati* . . . *paññāvimutto* und 71,22f *anāsavaṃ cetovimuttim paññāvimuttiṃ ditthe va dhamme*

Wenn der Satz, wie in der heutigen Pāli-Version an die Verurteilung von vier Aussagen anschließt, die man uber das Weiterleben eines Erlosten nach dem Tode machen kann, dann muß er eine ahnliche Ergánzung bekommen; diese bezieht sich dann aber nicht auf das direkt Vorhergehende, sondern auf das davor stehende Wissen vom Versiegen der Geburten. Die Reihenfolge der Punkte in MA ist von daher gesehen vorzuziehen. Die Verbindung des solcherart zu ergànzenden 1-Zitats mit einem Wissen, das Voraussetzung fur etwas anderes ist, ist beiden Versionen gemeinsam: *Wenn man / der Monch dies weiß* (bzw. erkannt hat), dann ist etwas der Fall. In der Pāli-Version, zeigt sich hier die Moglichkeit: *dann ist der Monch erlost.* Ist dies aber nicht ein allzu leichter Erlosungsweg? Es ist kein Erlosungsweg, wenn gemeınt ist. wer diese letzte Mòglichkeit des Anhangens aufgegeben hat, nàmlich uber das Los des Erlosten, d. h. von sich selbst nach dem Tode Ansichten, selbst wenn sie negativer Art sind, zu haben, von dem kann man wissen, daß er wirklich erlost ist. MA kònnte diese Interpretation bestatigen, indem es sagt: wenn man dies weıß, gibt es nichts mehr, was man ergreifen wurde, und darauf folgen làßt:
Wenn der Monch auf diese Weise richtig erlost ist, hat er nicht mehr die Meinung ‚ein Tathāgata besteht nach dem Tode' oder ‚er besteht nicht nach dem Tode' oder ‚er besteht sowohl als auch nicht nach dem Tode' oder ‚weder besteht er noch besteht er nicht nach dem Tode'.
Der Pāli-Text meint mit *na ȷānāti na passati* wahrscheinlich dasselbe. Davor darf dann, obwohl nicht notig, *tad-abhiññā* ‚dies erkannt habend' wiederholt sein und von den Lesarten ware beides moglich: das von den Herausgebern vermutete *vimutto bhikkhu* als Subjekt des Satzes und das in den Handschriften stehende *vimuttaṃ bhikkhuṃ* als Objekt. Keinen Sinn hat aber das hinter *na passati* stehende *iti 'ssa diṭṭhīti tad-akallam.* Sein Erscheinen kann vielleicht erklart werden, wenn man annimmt, daß die in MA wohl zurecht am Schluß kommenden vier Aussagen uber einen Erlosten nach dem Tode auch im Pāli ursprunglich hier standen und bei ihrem Umzug diesen Satzteil, der bei ihnen selbst einen guten Sinn gibt, zuruckgelassen haben

Summary

An effort has been made to clarify the meaning of two intricate passages in the Mahānidānasutta (D II/63,27–64,2 and 68,18–24). They, together with theır context, were compared with corresponding passages and their context in four Chinese translations, and with Skt. fragments. These texts often show a less complicated structure than the Pali text. This is not always considered to point to an earlier stage of the text. But where other reasons support such an assumption, it has been used for a 'reconstruction'. As to the Pāli Sutta as a whole, ıt

appears, in a considerable number of instances, to be more „developed" than the translations ascribed to An Shigao (late 2nd c. C.E.) and in the Madhyamāgama (late 4th c.), but less than the versions in the Dīrghāgama (early 5th c.) and by Shi Hu (late 10th c.). So it seems that even in the first centuries C.E. the Pāli text has been enlarged. Maybe this process came to a standstill as soon as the Sumaṅgalavilāsinī (compiled around 400 C.E.?) was accepted as an authoritative commentary and thereby encapsulated the Sutta.

APPENDIX: E. ZÜRCHER'S TRANSLATION OF AN SHIGAO[54]

1. (Ānanda's thought:) ‚[How] unique! This thought is the basis of [what-is] subtle-and-wonderful. Birth-and-death also is subtle-and-wonderful. Inside (= its content [?]) is subtle-and-wonderful. But [for me] it is clear and easy to make-manifest.' (AS 241c25–27).

2. (Buddha's answer:) ‚Do not say that it is clear, easy to know and easy to see. Deep and subtle-and-wonderful, Ānanda, is this birth-and-death that comes-forth-from the basis of existence[1]. This, Ānanda, causation coming-forth-from the basis of existence[2] – if there are [beings who] don't know, don't see, don't understand, don't accept [it], [this will] cause this world to come and go like weaving-loom shuttle[3], from this existence[4] [to] a later existence, from a later existence to this existence. In the world that experiences[5] suffering [they will] stay, so that [they will] not obtain to-be-separated-from the world. So it is that causation, Ānanda, is to be known as being deep and subtle-and-wonderful. [If] the *pratītyasamutpāda-*[6] is understood, [that] is also subtle-and-wonderful. If there is [someone who] asks [whether] there is a cause of old age and death – if one asks this, then [I] answer: „There is a cause . . .".' (AS 242a4–11).

[1] *cong you ben sheng si*: a free rendering of *pratītyasamutpāda-*, rendered in the next line by *cong ben yin yuan* – [2] Delete *sheng si* which only occurs in the Korean version – [3] Read *suo* instead of *zhuan*, with all versions except the Korean – [4] *shi*, lit. ‚generation'. – [5] *geng* here = ‚to experience' – [6] *cong you ben sheng si*; cf. supra, n. 1

3. ‚If there is [someone who] asks: „Is there [something that] causes Experiencing (*geng*)", the answer is: „There is". What is [meant by] „Experiencing has a cause"? The answer is: „Name-and-word is the

[54] Der Autor dankt Erik Zürcher für den Versuch einer wörtlichen Wiedergabe der oben (p. 142 und 149) erwähnten unklaren Passagen von An Shigaos Übersetzung.

cause". It must come-forth-from this, Ānanda, it is to be known[1]. In such a way[2] from Name-and-word is caused Experiencing. If the *cong suo chu you*[3] as well as the *cong suo ying shou*[4] cause the *nāmarūpa* (*mingzi*) collection to exist . . .[5] If, Ānanda (b10), the *cong suo chu you*[3] as well as the *cong suo ying shou*[4] [would] not be there, [would then] as a result[6] *nāmakāya* exist, or would it not? Could it be that there should be an object-experiencing? Ānanda said: „No". If in all cases, Ānanda, Name-and-word as well as form-body [would] not exist, would [then] Experiencing exist? [Would] in consequence of this Experiencing exist? Ānanda said: „No". In this way, Ānanda, it is that coming-forth-from this, this issues; [that] coming-forth-from this, this is the base/origin; [that] coming-forth-from this, this is the practice; [that] coming-forth-from this, this is the cause . . .' (AS 243b5–15).

[1] Or. ,On account of this, Ānanda, one must be able to know . . '. – [2] *ling* is obscure; the translation is tentative – [3] Obscure. – [4] Even more obscure. – [5] The *ruo* ,if . . ' appears to be meaningless The phrase should be a positive statement· those two things cause the formation of *nāmarūpa* – [6] Read *ling* instead of *jin*, with all the versions except the Korean

APRATIṢṬHĀNAM – DER AUSSERSTE ORT

Von Adelheid Mette, Münster

Wie WALTHER SCHUBRING schon 1910 in seiner meisterhaften, bis heute unubertroffenen Textausgabe gezeigt hat, ist der erste Śrutaskandha des Ācārāṅga eine Fragmentsammlung, die sehr alte, in einen moderneren Kontext versprengte Stücke enthält. Oft bestehen sie nur aus Versbruchteilen oder kurzen Prosaabschnitten[1]. Der Wortschatz und die Semantik dieser Bruchstucke unterscheidet sich stark von den jungeren Abschnitten desselben Werkes. Über die beiden Arbeiten SCHUBRINGS[2] hinaus wurde fur die Einzelanalyse der Bambhacerāiṃ, so der uberlieferte Titel von Ācār. I[3], erst wenig getan. Der in der folgenden Untersuchung behandelte kleine Abschnitt aus dem funften Kapitel mag als eines der Beispiele fur die enge Verflechtung der Ideenwelt des alten Jinismus mit der brahmanischen und buddhistischen Tradition gelten.

In Ācār. I 5,6,4 (ed. SCHUBRING [s. n. 2], p. 26,17–24) lesen wir eine Definition, die aus mehreren Reihen negierter Adjektive und Substantive besteht:

se na dīhe, na hasse, na vaṭṭe, na taṃse, na cauraṃse, na parimaṇḍale; na kiṇhe, na nīle, na lohie, na hālidde, na sukkile; na surabhigandhe, na

[1] SCHUBRING selbst hat das Werk in seiner Übersicht uber die Teile des Jaina-Kanons (Die Lehre der Jainas Berlin – Leipzig 1935, p. 61 [§45]) am besten charakterisiert „Jedes der ersten 7 vorliegenden Kapitel weist Gedankengange auf, die nur bruchstuckhaft erhalten und in außerlicher Weise aneinandergereiht oder in einander verschlungen sind . . In dem schwer verstandlichen Text sieht der VERF die bruchstuckhaft uberlieferte Arbeit eines Auslegers an uberkommenen Strophen und die Verknupfung dieser . auf Grund des außeren Anscheins Auch die der Auslegung nicht unterliegenden Prosateile erfahren diese Verknüpfung . . “.

[2] Ācārāṅga-sūtra – Erster Śrutaskandha. Text, Analyse und Glossar [AKM XII/4] Leipzig 1910 und Worte Mahāvīras Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jainas. [Quellen der Religionsgeschichte 14,7] Gottingen – Leipzig 1926 (hier die vollstandige, teils jedoch problematische Ubersetzung der Bambhacerāiṃ unter Bezug auf die Edition von 1910)

[3] „Reines Leben“ (SCHUBRING) *brahmacarya-*, als das 4 *mahāvrata-* der Jaina das Gelubde der sexuellen Enthaltsamkeit, bedeutet daruber hinaus im Jinismus das Erlosungsstreben durch zuchtvollen Lebenswandel uberhaupt, s auch SCHUBRING, op. cit. (n 1), p 192f (§174)

WZKS 38 (1994) 161–167

durabhigandhe; na titte, na kadue, na kasāe, na ambile, na mahure; na kakkhaḍe, na maue, na garue, na lahue, na sīe, na unhe, na niddhe, na lukkhe; na kāū, na ruhe, na saṅge; na itthī, na purise, na annahā.

parinnā sannā[4] *uvamā na vijjai – arūvī sattā –*
apayassa payaṃ natthi.

se na sadde, na rūve, na gandhe, na rase, na phāse icc'eyāvam ti – tti bemi.

Zunächst heißt es über Ausdehnung und Form: ,Der ist nicht lang, nicht kurz, nicht kugelrund, nicht dreieckig, nicht viereckig, nicht kreisförmig'; dann über die 5 Arten der Farbe (*varṇena*): ,nicht schwarz, nicht (dunkel)blau, nicht (blut)rot, nicht gelb(wurzgefärbt), nicht (licht)weiß'; über den Geruch (*gandhena*): ,nicht wohlduftend, nicht übelduftend'; über fünf Arten des Geschmacks (*rasena*)[5]: ,nicht bitter, nicht scharf, nicht zusammenziehend, nicht sauer, nicht süß'; über die Fühlbarkeit (*sparśena*): ,nicht hart, nicht weich, nicht schwer, nicht leicht, nicht kalt, nicht heiß, nicht glatt, nicht rauh'; daran angeschlossen einige Appellativa (Wesen und Geschlechtlichkeit): ,nicht Körper, nicht Wuchs, nicht Anhaften, nicht Frau, nicht Mann, nicht anders'.

[Jagatī-Pāda:] ,Kenntnis, Bezeichnung, Vergleich gibt es nicht.' – ,Gestaltloses Sein.' [?] – [Anuṣṭubh-a-Pāda:] ,Eine Stätte (auch: ein Wort), für das, das keine Stätte hat (auch: wofür kein Wort da ist), existiert nicht'.

,Er ist/hat nicht Schall, nicht Form, nicht Geruch, nicht Geschmack, nicht Fühlbarkeit. So, von dieser Art ist er'. – ,So sage ich.' [Hier endet das Kapitel Ācār. I 5].

Worum geht es in dieser Definition? Der spröde Text, charakterisiert durch antithetisch nebeneinandergesetzte Begriffspaare, durch ein Streben nach Systematik, das schwerfällig wirkt, aber auch durch Alliterationen und Homoioteleuta, sowie durch eine gewisse Rhythmik (z. B. gehäufte Bakcheen), war offensichtlich berühmt. Wir wissen, daß er zumindest zweimal von anderen Jaina-Autoren an prominenter Stelle zitiert wurde:

1. Gerade diese kanonische Textpassage wählte in kaum verändertem Wortlaut der Verfasser (oder Redaktor [s. n. 8]) der Samarāiccakahā[6], um seinen Roman durch einen feierlich stilisierten[7], dogmatisch fun-

---

[4] So mit der Überlieferung der Samarāiccakahā (dazu s. u.) für *parinne sanne*

[5] Es fehlt – vielleicht durch ein Überlieferungsversehen – von der üblichen Sechserreihe *lavaṇe* ,salzig', in Schubrings Ms. B nachgetragen, in der Samarāiccakahā ist die Liste vollständig (dazu s. u.)

[6] Haribhadra, Samarāicca Kahā. A Jaina Prākrta Work, ed Hermann Jacobi. Calcutta 1926

[7] So ließ der Bearbeiter die *e*-Nominative der kanonischen Ardhamāgadhī unverändert stehen

dierten Abschluß zu kronen[8]: Nachdem der an das Ende seiner Wiedergeburten gelangte Samarāicca das Gluck der Erlosten unter Benutzung des beruhmten, hier zu einer Erzahlung umgestalteten *nirvāṇa*-Gleichnisses aus dem Aupapātikasūtra geschildert hat[9], wird er von dem Unterredner Velandhara gefragt, welche Natur/Gestalt einem Vollendeten eigentumlich sei (*bhayavaṃ, kīisaṃ puṇa sarūvaṃ siddhassa?*). ‚Der Erhabene sprach: „Mein Lieber, hore! Der ist nicht lang, nicht kurz . . .".' Nur gegen Schluß modifiziert der Bearbeiter den oben wiedergegebenen Ācārāṅga-Text etwas starker: ‚. . . Der ist nicht Schall, nicht ohne Schall, nicht Form, nicht ohne Form, nicht Geruch, nicht ohne Geruch, nicht Fuhlbarkeit, nicht ohne Fuhlbarkeit, nicht Geschmack, nicht ohne Geschmack. – Genau dieses ist die Natur eines Erlosten (*siddhasarūvaṃ*)'[10]. Der *siddha-* ist der ewige *jīva-*, der nach jinistischer Tradition im Zustand der Erlosung aus dem *saṃsāra*-im obersten Vierundzwanzigstel von Īsīpabbhārā, der kreisformigen obersten Region der Welt, weilt[11]. Auf ihn wird hier die Negativ-Definition der alten Quelle bezogen.

2. In demselben Sinne wurde das Zitat, etwas verkurzt, schon in einer viel älteren Schrift eingesetzt, hier freilich in ironischer Umkehrung seiner eigentlichen Bedeutung. Im ersten Kapitel des 2., nicht mehr zu den ‚Senioren des Jaina-Kanons' gehorenden Śrutaskandha des Sūtrakṛtāṅga behauptet der Opponent die Vergänglichkeit des *jīva-*, dessen Bestehen an den Korper gebunden sei. Als eines der Argumente fur diese Lehre wird angefuhrt, daß die Vertreter eines ewigen *jīva*-nicht fähig seien, diesen positiv zu definieren. So heißt es Sū. II 1,15 ‚Diejenigen, von denen in bezug auf diesen (ewigen *jīva-*), der nicht existiert, den es nicht gibt, die Behauptung akzeptiert wird: „der *jīva*-ist etwas vom Korper Verschiedenes", die geben daher (sc. weil uber Nicht-Existierendes keine Aussage moglich ist) nicht Informationen folgender Art: „Dieser *ātman-*, Ehrwurdiger, ist lang" oder: „ist kurz" oder: „ist kreisformig" . .'. (Die Reihe entspricht ungefahr dem obigen Text bis:) ‚. . oder: „ist rauh". So lassen sich diejenigen, von denen, obwohl es sich nicht so verhalt, die Behauptung akzeptiert wird, „der *jīva-* ist etwas vom Korper Verschiedenes", daher nicht in dieser Weise vernehmen'[12].

---

[8] Vgl auch Verf , Durch Entsagung zum Heil Eine Anthologie aus der Literatur der Jaina Zurich 1991, p 176–185 – Wie H Jacobi, op cit , p 728, anmerkt, fehlt der Abschnitt im Samarādityasamksepa des Pradyumnācārya (verfaßt 1214)

[9] Aupapātikasūtram, ed. Ernst Leumann [AKM VIII] Leipzig 1883 §183 (eine Āryā-Strophe)

[10] Ed H. Jacobi, op. cit. (n 6), p. 728f

[11] Vgl. W. Schubring, op cit (n 1), p 156f (§135)

[12] Text, Ubersetzung und Kommentar bei Willem B Bollée, Studien zum Sūyagada I Wiesbaden 1977, p 25, 135f und 143–145 Der Ubersetzung

Beide Textzeugen haben den Bezugsgegenstand der Definition gegenüber dem Original, Ācār. I 5,6,4, geandert. Hier namlich wurde sie mit folgenden Worten eingeleitet: *oe appaiṭṭhāṇassa kheyanne*, in SCHUBRINGs Übertragung: „Wer stark ist [im Geist], der weiß um das, was nicht bestimmt werden kann". Wortlicher heißt der Satz: ‚Der Starke ist ein Feldkenner des Ortes, der keine stutzende Begrenzung (Basis) hat / bodenlos ist'[13].

Das seltene Nomen *appaiṭṭhāṇa-* bereitet der Interpretation eine gewisse Schwierigkeit: Im allgemeinen und bereits AV XI 3,49 mit negativer Wertung versehen, bezeichnet das Wort in der Jaina-Kosmographie als Eigenname die letzte und unterste der 49 (d. h. 7x7) Zentralhollen[14]. Auch in unserem Text ist, wie gezeigt werden soll, ein Ort gemeint, namlich die Stätte der Erlosten[15]. In der entwickelteren Dogmatik des Jaina-Kanons, die fur das Ācārāṅga noch nicht gilt, tragt diese Statte einen Namen (Īsīpabbhārā [s.o. p. 163 mit n. 11]) und ist mit genauen kosmographischen Angaben erfaßt. Zunachst jedoch ist das *nirvāṇa-*, wie auch die Jaina es manchmal nennen, ein Geheimnis, uber das die Dichter nur sparsame Aussagen wagen und das nur mit Hilfe von Negationen beschrieben werden kann.

BOLLÉEs konnte ich an dieser Stelle nicht folgen Meiner Wiedergabe des schwierigen Einleitungssatzes lege ich den Text der Ausgabe von Muni NATHAMAL (Anga Suttāni I. Ladnun V. S. 2031, p. 351) zugrunde *evam asante asaṃvijjamāṇe jesim tam su-y-akkhāyam bhavai – anno bhavai jīvo, annaṃ sarīraṃ, tamhā te no evaṃ vippadiveenti. ayam, āuso, āyā dīhe ti vā* Die richtige Interpretation bietet in freier Wiedergabe HERMANN JACOBI, Jaina Sūtras II (= SBE XLV), p 340.

[13] Eine ahnliche Formulierung begegnet etwas spater in Ācār I 8,3,2 (ed SCHUBRING): *oe juimassa kheyanne uvavāyam cavanam ca naccā* SCHUBRING ubersetzt hier: „Stark ist, wer um die strahlende [Lehre] weiß, nachdem er [in fruheren Daseinsformen] Erhohung und Fall erfahren"; wahrscheinlicher ist jedoch, daß eine Reminiszenz vorliegt und daß das ‚Strahlende' hier die vorher als *appaiṭṭhāna-* bezeichnete Statte meint. *kheyanne* entspricht entgegen der Auffassung der indischen Kommentatoren hier und an anderen Stellen dem pragnanten *kṣetrajñah* (s auch W SCHUBRINGs Glossar zum Ācār) *oe*, skt **ojah*, hat hier und auch sonst mehrmals im Jaina-Kanon adjektivische Bedeutung L. ALSDORF (IIJ 2 [1958] 263 = Kleine Schriften. Wiesbaden 1974, p 207 [zu Sū. I 4,11c]) hat darauf aufmerksam gemacht, daß adjektivisches **ojaḥ* aus dem Komparativ *ojīyas-* und dem Superlativ *ojiṣṭha-* zu erschließen ist

[14] Siehe W. KIRFEL, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt Bonn – Leipzig 1920, p. 319, vgl. z B Sthān III 1,131 = Sūtra 149 mit Abhayadeva.

[15] Der Kommentar des Śīlāṅka halt zwei Erklarungen bereit *na vidyate pratisthānam audārikaśarīrādeḥ karmano vā yatra, so 'pratisthāno = moksah . yadi vā apratiṣṭhāno = narakah* (Blatt 261a, Zeile 1) HERMANN JACOBI (Jaina Sūtras I [= SBE XXII], p. 52) griff bei seiner Übersetzung auf die erste Deutung zuruck: „The saint knows well that which is without support", dazu die Fußnote „I. e. liberation or the state of the liberated Support, patitthāna, is the body or karman".

Der Verfasser von Ācār. I 5,6 griff fur seine Definition des *apratiṣṭhāna-* vermutlich direkt auf Äußerungen der alten Upaniṣaden zuruck, die eigentlich dem Ort des *brahman-* galten. Eine solche Stelle liegt im dritten Kapitel der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad vor und soll hier zum Vergleich herangezogen werden.
In seiner schonen Auswahl bedeutender Upaniṣad-Texte hat PAUL THIEME besonders auf die Fragen der Gārgī an Yājñavalkya nach dem Ort und „Geheimnis des Brahman" aufmerksam gemacht und den inneren Zusammenhang von BĀU III 6 mit BĀU III 8 und wiederum dieser Stellen mit Aussagen der Chāndogya-Upaniṣad aufgezeigt[16]. Die Beschreibung der Welt, in der die Erde in das Wasser eingewoben ist (*apsv ótaṃ ca prótaṃ ca* [BĀU III 6]), das Wasser in den Wind (*vāyáu*), der Wind in den Raum (*ākāśé*) . . ., erfährt in BĀU III 8,7f. eine Fortsetzung und Steigerung in der Beantwortung der Frage, wo hinein der *ākāśá-* eingewoben sei[17]: ‚Da sagte er: „Dieses, Gārgī, nennen die Kenner des *bráhman-* das Unvergangliche (*akṣáram*). Nicht grob, nicht fein (*ásthūlam ánaṇu*); nicht kurz, nicht lang (*áhrasvam ádīrgham*); ohne Blut, ohne Fett, ohne Widerschein, ohne Finsternis (*alohitám asnehám acchāyám atamáḥ*); ohne Wind, ohne Raum, ohne Anhaften (*avāyv ànākāśám asaṅgám*); ohne Fuhlbarkeit, ohne Geruch, ohne Geschmack, ohne Sehvermogen, ohne Gehor (*asparśám agandhám arasám acakṣúṣkam aśrotrám*); ohne Sprache/Stimme, ohne den inneren Sinn, ohne inneres Feuer . . .(*avā́g amanò 'tejáskam* . . .)"' (BĀU III 8,8).

Die hier nicht vollstandig vorgefuhrte Liste läßt ebenso wie die der Jaina ein tastendes Suchen nach geeigneten Worten und begrifflicher Ordnung erkennen (und ließe sich ebenso wie jene auch auf einen ewigen *ātman-* beziehen). Einige der Begriffe sind in beiden Texten fast identisch und entsprechen einander hinsichtlich ihrer Anordnung innerhalb des Ganzen: *hrasva-*, *dīrgha-*, *lohita-*, *sneha-*, *saṅga-*; die Nennung der Sinnesorgane. (Dabei konnten die Jaina die Folge *alohitám asnehám acchāyám atamáḥ* im Sinne von Farbbegriffen umgedeutet haben). So scheint die Vermutung erlaubt, daß Ācār. I 5 hier sogar direkt auf den erhaltenen Text der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad zuruckgegriffen hat. Insbesondere laßt sich aus der (in der BĀU vorgegebenen) Verbindung zwischen der Frage nach dem *akṣara-* (*brahman-*) und den Vorstellungen vom Bau des Kosmos die Wahl des Begriffs *apratiṣṭhāna-* ‚Ort ohne stutzende Begrenzung' in Ācār. I 5,6 gut erklaren. Es handelt sich hier wie dort um das ἔσχατον, den außersten Bereich

[16] Upanischaden. Ausgewahlte Stucke aus dem Sanskrit ubertragen und erlautert von PAUL THIEME. Reclam Stuttgart 1966, p 19f und 66f

[17] Zum Folgenden vgl THIEME, op cit , p 67

Der Ausdruck *apratiṣṭhāna-*, der sich in der Jaina-Kosmographie freilich nur in der verengten Bedeutung des Namens einer Holle durchgesetzt hat, wurde nicht zufallig oder willkürlich gegriffen, sondern als fester Terminus gewählt. Das lassen die das buddhistische Weltbild betreffenden Parallelen aus buddhistischem Sprachgebrauch erkennen. Am deutlichsten entspricht eine Formulierung, auf die DIETER SCHLINGLOFF[18] aufmerksam gemacht hat und die ihrerseits wiederum auf BĀU III 6 zuruckverweist. In einem Dialog, der aus unbekannter kanonischer Quelle in der Abhidharmakośavyākhyā zitiert wird, fragt ein Brahmane den (Buddha) Gautama nach der Ordnung des Kosmos (ed. U. WOGIHARA, I/15,27–32):

pṛthivī, bho gautama, kutra pratiṣṭhitā? – pṛthivī, brāhmaṇa, apmaṇḍale pratiṣṭhitā. – apmaṇḍalam ... vāyau ... vāyur ... ākāśe. – ākāśam, bho gautama, kutra pratiṣṭhitam? – atisarasi mahābrāhmaṇātisarasi mahābrāhmaṇa[19]*. ākāśaṃ brāhmaṇāpratiṣṭhitam anālambanam iti.*

Hier ist also *ākāśa-*, der Raum, jener außerste Ort, von dem mit demselben Wort *apratiṣṭhita-* gesagt wird, daß er „nicht auf einem anderen ruht / nirgends befestigt ist"[20].

Das hier gedoppelte Prädikatsnomen *apratiṣṭhitam anālambanam* deutet auf weitere literarische Bezuge hin und fuhrt wiederum zur Beschreibung des Nirvāṇa zuruck. Das Wortpaar wurde moglicherweise für die poetische Schilderung der Gefahren des Ozeans geprägt. So treffen wir es als Anuṣṭubh-Pāda im Suttanipāta (Sn 173):

ko sū dha tarati oghaṃ ko dha tarati aṇṇavam /
appatiṭṭhite anālambe ko gambhīre na sīdati //173//

---

[18] Ein buddhistisches Yogalehrbuch. [Sanskrittexte aus den Turfanfunden VII]. Berlin 1964, p 32n. 1.

[19] Unuberhörbar ist hier der Anklang an BĀU III 6 *kásmin nú brahmalokā́ ótāś ca prótāś céti? sá hovāca. gā́rgi, mā́tiprākṣīḥ . átipṛcchasi, gā́rgi, mā́tiprākṣīr íti*

[20] Wie SCHLINGLOFF (a a.O mit Text auf p. 112) zeigt, macht auch der Verfasser des Yoga-Lehrbuches durch seine Ausdrucksweise deutlich, daß *ākāśa-* der unbegrenzte Raum ist (darum bildet er nicht ein Kompositum mit dem Hinterglied *maṇḍala-*, wie bei *pṛthivī-*, *ap-* und *vāyu-*, sondern spricht vom *ākāśadhātu-*). – Im *Mahāprajñāpāramitopadeśaśāstra, Traité de la grande vertu de sagesse XVIII 290a (tr. É. LAMOTTE, IV/2089) wird die Aussage (*apratiṣṭhito ākāśaḥ*) als Beweismittel fur die absolute Leerheit (*atyantaśūnyatā-*) aller Dharmas eingesetzt· „Ainsi les montagnes s'appuient sur la terre (*pṛthivī*), la terre s'appuie sur l'eau (*ap*), l'eau s'appuie sur le vent (*vāyu*) et le vent s'appuie sur l'espace (*ākāśa*), mais l'espace ne s'appuie sur rien. Si, au début, il n'y a pas de point d'appui, à la fin il n'y en a pas non plus. C'est pourquoi il faut savoir que tous les dharma sont absolument vides" Den Hinweis auf diese schone Stelle, die eine weitere Dimension der Bedeutungsentwicklung eroffnet, verdanke ich Frau Dr Siglinde Dietz

,Wer uberquert wohl diese Flut! Wer uberquert wohl diesen Ozean! In ihm, der keinen Halt, keine Stutze bietet, dem tiefen, wer versinkt da nicht!'[21]

In derselben metrischen Position erscheint der Pāda dann aber im 26. Kapitel des Udānavarga (Nirvāṇavarga [Uv. XXVI 24f.]):

abhijānāmy ahaṃ sthānam yatra bhūtaṃ na vidyate /
nākāśaṃ na ca vijñānaṃ na sūryaś candramā na ca //24//
naivāgatir na ca gatir nopapattiś cyutir na ca /
apratiṣṭham anālambaṃ duḥkhāntaḥ sa nirucyate //25//

,Ich kenne einen Ort, wo es nichts Gewordenes / kein Element gibt, nicht Raum, nicht unterscheidendes Erkennen, nicht Sonne und Mond, nicht Kommen und nicht Gehen, nicht Aufsteigen noch Absteigen [in die Existenzformen][22], nicht Halt, nicht Stutze: Ende des Leidens wird der genannt.'

In buddhologisch-philosophische Terminologie umgesetzt ist der Inhalt dieser Strophen (die nicht in der Tradition des Dhammapada erscheinen) im Theravāda in einem von FRANZ BERNHARD zur Stelle herangezogenen Text erhalten (Udāna VIII 1 [ed. P. STEINTHAL, p. 80,10–16]). *atthi bhikkhave tad āyatanaṃ, yattha n'eva pathavī na āpo na tejo na vāyo na ākāsānañcāyatanaṃ na viññāṇānañcāyatanaṃ na . . ubho candamasūriyā, tad amhaṃ bhikkhave neva āgatiṃ vadāmi na gatiṃ na ṭhitim na cutim na upapattiṃ,*
appatiṭṭhaṃ appavattaṃ anārammaṇam eva taṃ /[23],
es' ev' anto dukkhassā ti.

Obwohl anstatt der vier Bezirke des Kosmos hier die funf Elemente aufgefuhrt werden, schimmert auch aus diesem Text der ursprunglich kosmologische Zusammenhang noch hervor.

---

21 ≈ Samyuttanikāya I/53 – In den Panhāvāgaranāim, dem 10 Anga der Jaina, wird dieses Bild fur das Meer des Samsāra in rhythmisierte Prosa umgesetzt. *caurantamahanta-m-anavayaggam ruddam samsārasāgaram aṭṭhiya(?)-anālamban'appaitthāṇa-m-appameyaṃ* (Anga Suttāni III, ed Muni NATHAMAL, p 666 [= III 23], zur Erklärung von *anavayaggam* vgl CPD s v *anamatagga*)

22 Zu diesem Pāda vgl. Ācār I 8,3,2 (s n. 13)

23 Anustubh-Halfte mit Vipulā 4. Es sieht so aus, als sei der etymologische Zusammenhang von p *ārammaṇa-* mit skt *ālambana-* dem Verfasser noch bewußt gewesen (vgl H LÜDERS, Beobachtungen uber die Sprache des buddhistischen Urkanons Berlin 1954, p 36 [§33]); doch muß die Vorlage fur die Halbstrophe anders ausgesehen haben als Uv XXVI 25c

ZU PRAKRIT *MĀHAṆA*- ‚BRAHMANE'

Von Manfred Mayrhofer, Wien

1. In den mittelindoarischen Sprachen ist der Brahmanen-Titel teils lautgesetzlich fortgesetzt (Aśoka-Inschriften *bāmhaṇa-* / *bābhana-* / *baṃbhana-*, pkt. *bambhaṇa-* u. a.)[1], teils aus dem Sanskrit ubernommen (vgl. p. *brāhmaṇa-*)[2].

1.1. Daneben findet sich im Pkt. eine Form *māhaṇa-*, deren Verhältnis zu ved. *brāhmaṇá-* auf zweifache Weise gedeutet worden ist:

1.1.1. Pkt. *māhaṇa-* habe einen anderen Ursprung als *brāhmaṇá-* und sei mit ihm sprachgeschichtlich nicht verwandt. Diese Erklarung ist zutiefst unwahrscheinlich und verdient keine neuerliche Erorterung[3].

1.1.2. Die Pkt.-Form sei lautgesetzlich aus *brāhmaṇá-* oder aus einer Vorform von *brāhmaṇá-* entwickelt. Darauf wird im Folgenden einzugehen sein.

2.1. Daß sich **brā°* in Teilen des Pkt. zu *mā°* entwickelt habe, ist freilich ohne Parallele. Gleichwohl ist eine direkte Herleitung von *māhaṇa-* aus *brāhmaṇá-* durch mehr als hundert Jahre immer wieder versucht worden[4].

---

[1] Vgl R Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen Strassburg 1900, p 174 (§250); R L Turner, A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages London etc 1966, p. 528f (Nr. 9327 [der zugehorige Artikel in den Addenda and Corrigenda (1985) enthalt kein mittelindoar Material]); O von Hinüber, Das altere Mittelindisch im Überblick Wien 1986, p 133 (§284)

[2] Vgl Turner und Hinüber a a O

[3] Pischel (a a.O.) deutet *māhaṇa-* als **mākhaṇa-* „Opferpriester", zu ved. *makhá-*, *°makhas-*, *makhasyá-*. Diese vedische Sippe ist semantisch nicht sicher bestimmbar (s H Oldenberg, Rgveda. Textkritische und exegetische Noten Erstes bis sechstes Buch. Berlin 1909, p 16) Sie gehort eher in den Bedeutungsbereich von ‚Krieger', ‚kampfen' bzw. ‚freigebig (sein)' (s. L Renou, Études védiques et pāninéennes XVI Paris 1967, p 20), *makhá-* ‚Opfer' erscheint erst als eine innervedische Entwicklung im Śatapathabrāhmaṇa (s Renou, ÉVP IV [1958] 62 [mit Lit] und Turner, op. cit, p 571b [Nr. 9937]) Auch vom vedischen Material her ware ein Ansatz **mākhaṇa-* ‚Opferpriester' also ganz fragwurdig

[4] Pischel (a a.O.) nennt – ablehnend – das Votum mehrerer bedeutender Indologen fur diese Erklàrung (s. auch U Schneider in Asiatica Festschrift Friedrich Weller. Leipzig 1954, p 578) Hinüber (a a.O) spricht sich zu Recht gegen S N Ghosals Vorschlag (*brāhmaṇa-* > **vāhaṇa-* > *māhaṇa-*) aus

2.2. Diskussionswürdig bleibt die Auffassung von PAUL THIEME, in pkt. *māhaṇa-* setze sich **mrāhmaṇá-* fort, das auf **mráhman-* aufbaue, worin THIEME die altere Form von *bráhman-* vermutet; unter anderen Bedingungen sei **mrāhmaṇá-* uber **mbrāhmaṇá-* zu ved. *brāhmaṇá-* bzw. zu dessen mittelindoarischen Fortsetzern (s. **1.**) geworden. Diese Erklarung wird in der exzellenten Darstellung OSKAR VON HINÜBERS (a.a.O. [s. n. 1]) akzeptiert.

2.2.1. Sie krankt aber daran, daß THIEMEs Deutung von *bráhman-* aus **mráhman-* (< idg. **mrég*^{uh}*-men-*) zweifelhaft bleibt[5]. Sie hat ihre lautlichen Schwachen: *br°* aus **mr°* findet nur in *brav*^{i} ‚sprechen' (= avest. *mrauu*) eine scheinbare Parallele, welcher erhaltenes *mr°* in ved. *mriy°*, *mrad*, (°)*mrakṣá-*, *mreḍ*, *mret*, *mroc* gegenubersteht[6]; *brav*^{i} erklart sich wohl aus den Sonderbedingungen eines Wortes fur ‚sprechen'[7]. Auch *°h°* aus **°g*^{uh}*°* vor Konsonant ist mißlich; man erwartet den Ersatz von *°gh°* durch *°h°* in dieser Position nur, wenn ein vor ursprunglichem Vorderzungenvokal entstandenes *°h°* analogisch aus einer verwandten Form eingefuhrt werden konnte[8]. Vor allem aber ist nicht mehr zu übersehen, daß es iranische Fortsetzer eines **bradzman-*[9] gibt, welches *bráhman-* auf eine indoiranische Vorform **b*$^{(h)}$*rá*$\acute{j}^{h}$*-man-* einschrankt. Über die altpersische Wortform <brzmniy> wissen wir heute bei aller verbleibenden Problematik doch mehr als 1952, als THIEME seinen *bráhman*-Artikel veroffentlichte[10]: durch die elamische Umschrift <pir-ra-iz-man-nu-ya> wird die mehrdeutige altpersische Graphie auf *brazmaniya* festgelegt[11], und das kann schwerlich etwas anderes sein als ein „Derivat (oder Kasus) von **brazman-* = *b*[*ráhman-*]"[12]. Fur

---

[5] Über *bráhman-* gibt es eine ausgedehnte Sekundar- bzw Tertiarliteratur, die mit Hilfe der Angaben im Lemma *bráhman-* in Band II meines Etymologischen Worterbuches des Altindoarischen (EWAia II Lieferung 13 Heidelberg 1993, p 236–238) leicht zu finden ist Ich beschranke mich im Folgenden darum auf wenige Zitate

[6] Vgl. J. WACKERNAGEL, Altindische Grammatik I. Gottingen 1896 (^{2}1957), p 182 und A. DEBRUNNERs Nachtrage, p. 101 (zu 182,40)

[7] Siehe die Lit. im Lemma *BRAV*^{I} meines EWAia (II/235f.) – P. THIEME (Kleine Schriften. Wiesbaden 1971, p. 790) postuliert *mr°* > *br°* fur die Hochsprache, aber Erhaltung von *ml°* in der (ostlichen) Volkssprache

[8] Vgl. WACKERNAGEL, op. cit (n 6), p. 152f.

[9] In den Ansatzen des Uriranischen bzw Indoiranischen folge ich meiner lautlichen Darstellung im Compendium Linguarum Iranicarum (ed. R SCHMITT Wiesbaden 1989), p. 6,11

[10] ZDMG 102 (1952) 91–129 = Kleine Schriften, p 100–138 (uber <brzmniy> p. 127 = 136).

[11] Allenfalls konnte ap. <brzmniy> den archaischen Lsg *brazmaniy*, elam. <pir-ra-iz-man-nu-ya> dessen modernere Form **brazmaniy-ā* wiedergeben, wie ich in AÖAW 105 (1968) 20n 87 erwogen habe; von **brazmaniyā* (Isg.) geht auch J S. KLEIN (JAOS 108 [1988] 404f.) aus

[12] So in meinem Lemma *bráhman-* (EWAia II/237) Von den vielen iranistischen Arbeiten, die ich dort (direkt oder indirekt) zitiere, mochte ich den

unser kleines Thema bedeutet dies: *bráhman-* und *brāhmaṇá-* hatten wohl nie einen anderen Anlaut als **b*°; pkt. *māhaṇa-* kann nicht aus **mrāhmaṇá-* kommen, wenn es dieses nicht gegeben hat.

3. Fur pkt. *māhaṇa-* bleiben zwei Feststellungen:

3.1. Es ist von ved. *brāhmaṇá-* nicht zu trennen (**1.1.1.**).

3.2. Es kann nicht direkt aus *brāhmaṇá-* hergeleitet werden (**2.1.**); eine Vor(- und Neben)form von *brāhmaṇá-*, aus der *māhaṇa-* stammen konnte, ist zweifelhaft (**2.2.**[**1.**]).

3.3. Das läßt zusammengenommen nur éinen Schluß zu: *māhaṇa-* beruht auf der Kontamination einer Fortsetzungsform von *brāhmaṇá-* (etwa **bāhaṇa-*) und eines anderen Wortes, mit dem diese Form assoziiert war und nach dem sie umgestaltet worden ist. Das ist die Auffassung von HERMANN BERGER[13], der ich folgen mochte – mit der gleichen Reserve, mit der er selbst seine Vermutung vorgetragen hat. Während mir BERGERS Erklarung von p. *brahant*° als Umbildung von *bṛhánt-* „nach dem synonymen Reimwort *mahant*“[14] schlagend erscheint, sind die Motive nicht so klar erkennbar, nach denen etwa **bāhaṇa-* nach *mah*° ‚groß‘ umgestaltet worden wäre. Es fehlt freilich nicht ganz an Hinweisen aus dem Gebrauch der Texte[15]. Bis zum Vorschlag einer stringenteren Deutung mag man darin eine Zwischenantwort auf die Frage sehen, wie sich pkt. *māhaṇa-* zu dem gemeinindoarischen Wort fur ‚Brahmane‘ verhalte.

Aufsatz von W B HENNING, TPS 1944, p 108ff (= Selected Papers II Teheran – Luttich – Leiden 1977, p 193ff.) hervorheben, weil er – wie ich meine – mehr Bleibendes enthalt als vieles spater Veroffentlichte Bei ihm werden weitere Fortsetzer von iran **bradzman-* nachgewiesen

[13] Zwei Probleme der mittelindischen Lautlehre Munchen 1955, p 21n 21

[14] H BERGER, op cit , p 21 Damit erledigt sich die Deutung von p *brahant*° als alter „Schwebe-Ablaut“ neben *bṛhánt-* oder gar als Zeugnis fur die Richtigkeit der m E. irrigen Zusammenstellung von *bṛ́h*° und *bráhman-* (s die Lit in den Lemmata *bṛhánt-*, *bṛ́haspáti-* und *bráhman-* meines EWAia [II/232, 233 und 238])

[15] Vgl. etwa ved *brāhmaṇāś ca mahāntas* (Vādhūlabrāhmana [W CALAND, Kleine Schriften Stuttgart 1990, p 462]), *mahābrāhmaṇās* (Śatapathabrāhmana XIV 5,1,19.22 = Bṛhadāranyakopaniṣad II 1,18.19) und *mahābrahmās* ‚große(r) Brahmane(n)‘ (Jaiminīyabrāhmaṇa I 22), p. N/Vsg. *mahābrahmā*/*e* dss (s TH OBERLIES, BEI 7–8 [1989–1990] 168), zu beachten pkt *mahāmāhaṇa-* bei PISCHEL a a O. (n 1) – Über die Selbsteinschatzung der Brahmanen, welche durch die Aussagen der Texte relativiert wird, s die meisterlichen Seiten von W RAU, Staat und Gesellschaft im Alten Indien nach den Brāhmana-Texten dargestellt. Wiesbaden 1957, p 61ff Im Zusammenhang mit der Umgestaltung des Brahmanen-Titels durch Einkreuzung eines anderen Wortes ist vielleicht auch auf die Bemerkungen von W HAVERS, Neuere Literatur zum Sprachtabu. Wien 1946, p. 160 (zur „sprachlichen Differenzierung“ bei Priesterbezeichnungen) hinzuweisen

ONCE AGAIN ON PATAÑJALI'S DEFINITION OF A WORD
(Studies in Patañjali's Mahābhāṣya V)

By Albrecht Wezler, Hamburg

1. The first paragraph – in KIELHORN's edition[1] – of the Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali (= Bhāṣya), i. e. I/1,2–5, is devoted to an explanation of what is meant by the prior member of the compound *śabdānuśāsana*, i. e. what it is that forms the subject of instruction – which is announced by the phrase at the very beginning of the text as being subsequently given.[2] The second paragraph (I/1,6–13) deals with

[1] Patañjali's Vyākarana-Mahābhāshya Bombay 1880; 2nd revised ed. Bombay 1891, Revised and furnished with additional readings, references, and select critical notes by K.V ABHYANKAR. Poona 1962 ("Third Edition"), Poona 1985 ("Fourth Edition")

[2] According to S D. JOSHI and J A.F ROODBERGEN (Patañjali's Vyākarana-Mahābhāṣya. Paspaśāhnika. Introduction, Text, Translation and Notes. Poona 1986, p. 3 [of the text] and p 5ff [of the translation]) this is a *vārttika*, i e the very beginning of Kātyāyana's Vārttika on Pāṇini's Astādhyāyī The main reason adduced by them, viz "The words *atha śabdānuśāsanam* must be a *Vt* , because they are commented upon by Patañjali" (Note [2] on p. 7 [of the translation]), however, is far from being convincing For it is, of course, possible for any author to comment on a statement of his own, and in the special case of Patañjali KIELHORN has taken care not to fall a prey to such superficialities of analysis, and has accordingly formulated much more precise rules for determining a part of the Bhāsya text as a *vārttika* (cf. his monograph Kâtyâyana and Patanjali: their relation to each other and to Pânini. Bombay 1876, repr several times, among others in Kleine Schriften mit einer Auswahl der epigraphischen Aufsatze, ed. W RAU Wiesbaden 1969, I/1–64). The precise meaning of the word *siddhe* at the beginning of what KIELHORN rightly recognized as the first *vārttika* is of no relevance for its functioning as a *mangala* It is not the sense in which such a word is used in the particular context of the very first sentence of a work that brings about the intended 'magical' effect, but the meaning it has in ordinary language ("Ausgangsbedeutung"), at least that meaning which is – or easily lends – itself to be connected with the idea of auspiciousness. In addition, it is as clear as one can wish for that Kātyāyana – perhaps in addition to following a traditional practice (probably developed originally in order to ensure the success of a military expedition) – imitates Pānini here, i e. his famous first Sūtra *vrddhir ādaic* As for the problem admittedly posed by *atha śabdānuśāsanam*, the solution is as simple as plausible Patañjali starts his critical examination and explanation of Pāṇini's rules and of Kātyāyana's Vārttika on them by repeating or quoting (just as he repeats or quotes Pān. I 1,1, etc , and the *aksarasamāmnāya*) the very first

WZKS 38 (1994) 173–189

the *svarūpa*, 'specific character/nature' of *śabda*, and is in its turn followed by a comparatively long section about the reasons (*prayojana*)[3] for the study of the *śabdānuśāsana* alias *vyākarana*, i e. about the question why at all it deserves to be studied.

---

words by which the study of grammar had much earlier been announced as a subject of instruction to those students whom Patañjali himself (really or fictitiously) turns to now that they have gained a good grounding, i e. know the Astādhyāyī and the Vārttika by heart and understand much of what is said in the two works That this is a clever move which only seemingly implies that this announcement is something that is made in the present time, i e at the point of time when Patañjali in his turn starts teaching, but first of all permits him to make a number of significant general statements about 'grammar' (*śabdānuśāsana*, *vyākarana*), is another story, but one that does not in the least detract from the correctness of my explanation of the 'heading' *atha śabdānuśāsanam*, but on the contrary confirms it in its own way It is hence fully justified that e.g BÖTHLINGK – following the mss. ? – puts this 'heading' above the Śivasūtras in his edition and translation of the Aṣṭādhyāyī. Again, my explanation does not, of course, preclude the possibility that in later texts such 'announcements of the subject of instruction' were regarded by the author(s) or redactor(s) himself (themselves) as the very beginning of the text proper – and that as a consequence the particle *atha* itself was ascribed a *maṅgala* function. Yet these later testimonies do not by any means contribute to a better understanding of the Bhāṣya passage under discussion, but are at best of some importance in the context of a study of the reception of Patañjali's work

[3] The sentence *raksohāgamalaghvasamdehāh prayojanam* (I 14) is considered to be the second *vārttika* by JOSHI and ROODBERGEN (op cit , p 26 of the translation, n. 72); but the reasons ("it must be a *Vt* , because it is commented upon (and introduced) by the *Bhāsyakāra*") are not one iota better than those adduced by them for the alleged first *vārttika* For the fact that a subsequent statement is introduced by a corresponding question preceding it is so common a feature of the 'dialectic' style of the Bhāsya, and similar texts, that no conclusion can be drawn from it All that can be admitted is that the sentence under discussion – along with the 'list of *pratīkas*/keywords' of I/2,3ff (*imāni ca bhūyah śabdānuśāsanasya prayojanāni | te 'surāh | dustah śabdah |* etc.) – most probably represents one of two different older 'catalogues' of *prayojanas* for the study of grammar which were handed down to Patañjali, are quoted by him first in the form they had been given for the sake of being more easily memorized, and are thereafter explained by him in detail following the sequence of their enumeration Indeed the fact that both 'catalogues' overlap in substance at least most probably at one point, viz as regards *ūha* (cf I/1,16f. as against 3,10ff. [*vibhaktiṃ kurvanti |* etc]), clearly supports this assumption, i e does not speak in favour of the contrary thesis, viz that both 'catalogues' have been compiled by Patañjali himself (cf also P FILLIOZAT, Le Mahābhāsya de Patañjali avec le Pradīpa de Kaiyata et l'Uddyota de Nāgeśa Adhyāya 1 Pāda 1 Āhnika 1–4. Traduction Pondichéry 1975, p 38 n 1). J BRONKHORST's arguments (Three Problems Pertaining to the Mahābhāsya. Poona 1987, p 1–13), are also rather weak. R G BHANDARKAR's objections which BRONKHORST brings up again are not by any means more convincing in their modified form as proposed by BRONKHORST. Sāyana is too late a witness to deserve so much attention And why should Patañjali "not be taken too seriously" as

That precisely this it is that forms the contents of these paragraphs and the preceding part of the Paspaśāhnika is stated by Patañjali himself with sufficient explicitness, viz. at I/5,12: *uktaḥ śabdaḥ | svarūpam apy uktam | prayojanāni apy uktāni |*, i. e. by way of summary and as a transition[4] to raising the next question, viz. how this *śabdānuśāsana* is to be carried out (*śabdānuśāsanam idānīm kartavyam | tat kathaṃ kartavyam |* etc [l. 12ff.]).

2. The question "what is a *śabda*?" is however not put in this form, i. e in a general and entirely abstract way, but with reference to a particu-

---

regards his contention that *siddhe* is *māngalika*· because he recognizes *mangalas* also in the middle and at the end of the Astādhyāyī? Or because he is (too) eager to discover auspicious "words"? The practice of starting an undertaking, and not necessarily only a literary one, with something auspicious and/or ending it similarly with a *maṅgala* – there is so much and different evidence for this that its existence cannot seriously be doubted, hence we do not have to rely on Patañjali as regards Pān. I 1,1 or the beginning of the first *vārttika* It is, of course, legitimate to consider the possibility whether *raksohāgamalaghvasamdehāḥ prayojanam* could or should be called a *vārttika*, too, but that does not, of course, imply that it forms part of the work of Kātyāyana; and, as stated above, there are a number of good reasons – viz. the very character of this 'catalogue' (as compared with the second one), the particular manner of its being commented upon by Patañjali, the word *siddhe* (at the beginning of Kātyāyana's Vārttika proper) and the very special nature of the announcement *atha śabdānuśāsanam* – not to accept BHANDARKAR's or JOSHI's (cf his article "Sanskrit Grammar" in: Ramakrishna Gopal Bhandarkar as an Indologist, ed R. N. DANDEKAR Poona 1976, p 113–142), or JOSHI's and ROODBERGEN's (s n. 2 above) or, finally, BRONKHORST's various, in themselves divergent proposals As for BRONKHORST in particular, the manner he treats KIELHORN is quite unfair, to say the least To accuse him of having, in certain cases of determining *vārttikas*, "himself created the evidence on which his criterion is based" (and BRONKHORST even adds an exclamation mark here [p 4]), stands the facts on their heads Anybody who has worked with, or even himself prepared the critical edition of a text in which *vārttikas* are embedded (no matter whether formulated by the author himself or representing the work of another author) is familiar with the problem whether at particular places one is to assume a *vārttika* inspite of the absence of the usual subsequent paraphrase/commentary/explanation or not. And KIELHORN, in the cases referred to by BRONKHORST, quite clearly states what the readings of the mss are, i e that he thought an emendation necessary As for the introductory methodological remarks by BRONKHORST (p. 1f), nobody in his senses will deny that new or more evidence calls for a new theory But what is the use of formulating alleged new theories, not sufficiently supported by arguments, and to leave it to one's fellow-scholars to invalidate them, i e to muck out the stable? For unfortunately such houses of cards don't collapse by themselves

[4] In so far these remarks of Patañjali's also help the reader not to lose his bearings, but instead to gain a clear view of the dispositional structure of the preceding portion of the Bhāsya But one wonders whether they have been made only for this purpose or whether there is perhaps more to it

lar word, viz. the first of those enumerated a little earlier (I/1,4) as examples of *laukika śabdas*, 'words belonging to ordinary speech'; in the context of the old Indian culture it is no wonder that it is the word *go*, 'cow, member of the bovine species' that comes first to the/an author's mind and that the question *kaḥ śabdaḥ* refers to it, of course only in the sense of an example immediately understandable to everybody and for this very reason particularly suited to clarify what is meant by the question.
After several attempts to answer it – attempts evidently undertaken in order to introduce a number of equally important notions, viz. *dravya*, *kriyā*, *guṇa* and *ākṛti* as also to stress their difference from *śabda* – the question is repeated, but now with *tarhi*[5] inserted after *kas* (l. 10); and this by itself suffices to provoke the expectation that a valid and satisfactory answer will now be given. And indeed there cannot be any doubt that the sentence *yenoccāritena sāsnālāṅgūlakakudakhuraviṣāṇināṃ saṃpratyayo bhavati sa śabdaḥ* (l. 10f.) not only entirely fulfils this expectation, but can also not be denied the character of a definition of *śabda*; for, there is not the least doubt that in this answer 'the understanding of animals characterized by a particular dewlap, tail, hump, hoofs and horns' is spoken of only because already the question referred to the word *go* as an example, i. e. that ultimately the answer is to be generalized correspondingly, a fact perhaps indicated by Patañjali himself by the – to some extent surprising – use of the plural here[6].

3. It is not, however, this first definition, but the subsequent, 'second' one which has puzzled scholars for quite some time and provoked widely different interpretations. As constituted by KIELHORN this passage reads thus (I/1,11–13): *athavā pratītapadārthako loke dhvaniḥ śabda ity ucyate | tad yathā | śabdaṃ kuru | mā śabdaṃ kārṣīḥ | śabdakāry ayam māṇavaka iti | dhvanim kurvann evam ucyate | tasmād dhvaniḥ śabdaḥ* ||.
In the latest translation of the Paspaśāhnika[7], viz. that made by S.D. JOSHI and J.A.F. ROODBERGEN[8], this is rendered as follows. "Or rather, *dhvani* 'sound', which has a (well-)known meaning in current speech, is said (to be) *śabda*. For instance, *śabdaṁ kuru* 'make a sound', *mā*

[5] Which may, but need not express also a certain degree of impatience

[6] The main function of the plural, however, seems to be to indicate that a *saṃpratyaya* of the same thing denoted arises whenever the word *go* is uttered

[7] SURENDRANATH DASGUPTA's translation, viz The Mahābhāsya of Patañjali with Annotations (Āhnikas I–IV), ed SIBAJIBAN BHATTACHARYYA, though published only in 1991 (in New Delhi, Indian Council of Philosophical Research) was clearly written, or rather dictated (see "Editor's Preface"), much earlier, as DASGUPTA died on the 18th of Dec. 1952

[8] Op. cit. (s. n. 2), p. 23 (of the translation)

śabdaṁ kārṣīḥ 'don't make a sound', *śabdakāry ayaṁ māṇavakaḥ* 'this boy is noisy', so it is said, when one produces sound. Therefore (we may say that it is) *dhvani* 'sound' (which is) *śabda*".[9] A long "Note (10)" is added that is introduced with the statement[10]: "Although what the *Bhāṣya* means to say is clear, namely, that *śabda* is used in the sense of *dhvani* – or, as the *Bhāṣyakāra* says it, that *dhvani* is *śabda* –, the construction of the first sentence poses a problem". In the course of the subsequent discussion of this problem a relevant article of S. D JOSHI's is referred to, viz. "Patañjali's Definition of a

---

9 The older/earlier translators render the decisive sentence as follows: "Oder auch (kann man sagen) ein Laut, der in der Welt (im gemeinen Leben) eine allgemein anerkannte Bedeutung hat, wird 'Wort' genannt, wie z B: 'Aeussere ein Wort' [sic!] . " (O A. DANIELSSON, Die Einleitung des Mahābhāshya ZDMG 37 [1883] 20–53, p. 21 [note that in G CARDONA's Pāṇini. A Survey of Research The Hague – Paris 1976, p. 42, the year of publication is erroneously given as 1885]) – "Or, in other words, the sound by which an object is comprehended is popularly called a word . ." (P CH CHAKRAVARTI, The Mahābhāṣya Adhyāya I, Pāda I, Āhnika I (Introduction) IHQ 1 [1925] 703–739, p 705) – "Oder (man kann auch sagen): Ein Laut, der im taglichen Leben eine allgemein anerkannte Bedeutung hat, heißt Wort, z. B : Sprich ein Wort! ." (V. TRAPP, Die ersten funf Āhnikas des Mahābhāsyam ins Deutsche ubersetzt und erklart Leipzig [Diss Munchen] 1935, p. 2) – "athavā heṃca dusryā tarhenem sāṃgāvayācem mhaṇje jyācyāpāsun vyavahārāṃt padārthāmce jñān hotem asā jo dhvani mhanje tyālā lokāmt śabda mhantāt " (V S ABHYANKAR, Vyākaraṇamahābhāsya Mūlāni marāthī bhāsāmtar Bhāg 1 Pune 1938, p 2) – "Or, in other words, the sound which conventionally conveys a particular sense is popularly called a word . . ." (K.CH CHATTERJI, Patañjali's Mahabhashya Paspasahnika [Introductory Chapter] ed with English translation, notes and commentaries. Calcutta ^{2}1957, p. 4) – "Or, the sound which has a decisive meaning is said to be *śabda* in the world " (P S SUBRAHMANIA SASTRI, Lectures on Patañjali's Mahābhāsya Vol. I [Āhnikas 1 to 3] Thiruvaiyaru ^{2}1960, p. 13) – "Or – In usual course we may say that *śabda* is current *śrotrendriyagrāhya = varnarūpadhvani*, i. e it is such a *nāda* or sound as comes out from our mouth, as in our utterances of *śabdam kuru* " (K R RAY, Patañjali's Mahabhashya-Vyakaranam. Pashpashahnika – Section I Calcutta 1963, p 10f) – "Or, in other words, word is that sound from which there arises the knowledge of things in the affairs of the world " (K V ABHYANKAR – J. M SHUKLA, Patañjali's Vyākarana-Mahābhāsya-Navāhnikī Fasciculus 1 [Āhnikas 1 and 2] with English translation and notes Poona 1969, p 6f) – "Ou bien, sens bien connu dans le monde, le son est appelé *śabda* . " (P. FILLIOZAT, op cit. [n 3], p 22). Note that I have had to ignore translations into other modern Indian languages I was also not able to systematically sieve through the whole of the secondary literature on Indian philosophy of language; but I feel that I should not keep M BIARDEAU's translation from my readers, for it runs thus "Ou encore, dans l'usage courant, on appelle *śabda* le son, dont le catégorie est bien connue " (Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique Paris – La Haye 1964, p 371)

10 Op. cit (s n. 2), p 24 (of the translation)

Word – An Interpretation"[11], and it is this study which I want to examine critically in the first place.

4. After rendering the first part of the "alternative definition" by "'or *dhvani* : sound whose (*dhvani*) meaning is current in the popular language'[12], is called *śabda* : 'word'", JOSHI rightly emphasizes that "it becomes necessary to differentiate the two definitions; otherwise the use of the word *athavā* cannot be justified". Indeed the minimal interpretation of *athavā* is that it functions as a disjunctor, as logicians would say, i. e. that what immediately follows is not just a reformulation or rephrasing of the first definition, but something substantially different, albeit considered as an alternative to it.[13] That does not necessarily imply that *athavā* is to introduce another, i. e. second, definition in the proper sense of the word, but at least another, i. e. substantially different, answer to the question at issue.

4.1. JOSHI is to be praised also for doing what in fact should be a natural next step for any philologist, i e. for looking for other occurrences of the compound *pratītapadārthaka* in the Bhāṣya and hence for examining in addition the passages I/39,24f. and 323,3.

The first of these, forming part of the discussion of Pāṇ. I 1,1 (*vṛddhir ādaic*), leads us into a section in which the question is examined whether and, if so, why one can be sure that this Sūtra teaches a *saṃjñā* and *saṃjñin*s and nothing else. Attention is drawn among other things to the fact that for this Sūtra there is *sāmānādhikaranya* as also *ekavibhaktitva*, and that the fact that two elements of a sentence are 'congruent'[14] and have the same case ending applies only in two cases, viz. when the two stand to each other in the relation of qualification and thing-to-be-qualified (*viśeṣanaviśeṣyau*) or when one of them is a technical term and the other that denoted by this term. The suggestion to regard Pāṇ. I 1,1 as an instance of the juxtaposition of a

---

[11] Bulletin of the Deccan College Research Institute 25 ([= Silver Jubilee Volume] 1966) 65–70

[12] That is to say, "or *dhvani* language" is put within quotation marks by JOSHI himself

[13] For this reason, the translation proposed by Chlodwig H Werba in the course of a correspondence I had with him in 1988, viz "andererseits wird *vulgo* (auch) ein Klang/Gerausch, wenn er/es Bedeutungen vermittelt, *śabda* genannt", is also not acceptable, just as his grammatical interpretation of *pratītapadārthaka* as a "factitive Bahuvrīhi" (a term introduced by J SCHINDLER for Vedic compounds like *vípravīra* = *vīrān viprān kṛṇvánt*)

[14] On these terms as used here see Kaiyata's Pradīpa and Nāgeśa's Pradīpoddyota (NSP-Ed.) I/163a,13ff.; on *sāmānādhikaranya* in general, however, cf G CARDONA in his review of J F STAAL's Word Order in Sanskrit and Universal Grammar (Dordrecht 1967), IIJ 12 (1970) 232–239, especially p 234f

viśeṣana and a *viśeṣya* is refuted by the following argument (I/39,24f.): *tac ca na | dvayor hi pratītapadārthakayor loke viśeṣaṇaviśeṣyabhāvo bhavati na cādaicchabdaḥ pratītapadārthakaḥ | tasmāt saṃjñāsaṃjñināv eva ||* 'And (i. e. but) this is not [correct]. For the relation of qualification and thing-to-be-qualified occurs between two [words] the meaning of which is understood in everyday language[15], and (i. e. but) the word *ādaic* is not one the meaning of which is understood [in everyday language]. Therefore [the two parts forming the Sūtra can] only be a technical term and that denoted by it.'[16]
Just like *loke* has most probably to be supplemented to *pratītapadārthakaḥ* (in the last but one sentence), so quite evidently *śabdayoḥ* (in the second sentence) as that which is qualified by the Bahuvrīhi compound *pratītapadārthakayoḥ*. It is equally evident that what the argument is ultimately about is the distinction between technical terms (of grammar), on the one hand, and expressions of everyday language, on the other. And when the latter are characterized as *pratītapadārthakah* (*loke*) – and the former denied this property –, there can again not be the least doubt that what is meant is not that these (latter) expressions are only just understood, or with great difficulty, perhaps not even by all who know this language and use it as everyday means of communication[17], but rather that their meaning is well-known to all who speak this language and that exactly the contrary is true of technical terms. The prior member *pratīta-* can therefore in fact be rendered more precisely by 'well-known'[18], the implication of course being that these expressions need not be explained, or defined, quite in contradistinction to the *saṃjñā*s of grammar, as of any other *śāstra*, which call by their very nature for a clear and valid definition.

These observations are strikingly confirmed by the second passage, too; for I/323,2–5 reads as follows:
kim idam kāraka iti | saṃjñānirdeśaḥ | kim vaktavyam etat | na hi | katham anucyamānaṃ gaṃsyate | iha hi vyākarane ye vaite loke pratītapadārthakāḥ śabdās tair nirdeśāḥ kriyante paśur apatyaṃ devateti yā

[15] Or is *loke* to be construed with the word(s) following it or with them, too?

[16] The question which part/word of the Sūtra is the *saṃjñā* and which the *saṃjñin* is discussed immediately afterwards

[17] As is well-known this cannot be assumed to still have been the case in Patañjali's times; cf G. CARDONA's recent article, On Attitudes towards Language in Ancient India Sino-Platonic Papers 15 (Pennsylvania 1990) 1–19 or earlier JOSHI – ROODBERGEN, op cit (s n. 2), p 135 (of the translation)

[18] Note that Bhartrhari himself in anticipating the 'alternative explanation' uses the expression *prasiddhārtha*, viz in the Mahābhāsyadīpikā ed J BRONKHORST (s n 32), p. 1,23 *tasya* (i e *śabdaśabdasya*) *yadi prasiddhārthe vṛttiḥ kalpyate* .)

vaitāḥ kṛtrimāṣ ṭighughabhasaṃjñās tābhiḥ | *na cāyaṃ loke dhruvādīnāṃ pratītapadārthakaḥ śabdo na khalv api kṛtrimā saṃjñānyatrāvidhānāt* | 'What[19] [could] this [statement of Pān. I 4,32] *kārake* [be] (i. e. should the rule be taken as introducing a technical term or as stating a meaning-condition[20])? – [It is] the statement of a technical term. – Is it necessary to teach this (expressly, viz. that Pāṇ. I 4,32 is meant to introduce a technical term)? – No! – How will it be known [if it is not stated expressly]? For in this grammar statements are made either by means of those words the meanings of which are well-known in everyday language [like e.g. the words] *paśu* [e.g. in Pāṇ. II 4,12], *apatya* [e.g. in Pāṇ. IV 1,92], *devatā* [e.g. in Pāṇ. III 2,186], or by means of those artificially made technical terms [like e.g.] *ṭi* (cf. Pāṇ. I 1,64), *ghu* (cf. Pāṇ. I 1,20), *gha* (cf. Pāṇ. I 1,22), *bha* (cf. Pāṇ. I 4,18f.). But this word [*kāraka*] is neither a word the meanings of which like "fixed point (of departure)" etc. (cf. Pāṇ. I 4,25ff.) are well-known in everyday language, nor indeed an artificially made technical term, for it is not prescribed elsewhere [in the Aṣṭādhyāyī].'

It should, however, be noted that it is only a particular, though especially spectacular, subgroup of the technical terms of Pāṇini's that are spoken of here, viz. those called *kṛtrima*[21]; but as this is evidently due to the special context, it has no effect on what has been said above (p. 178f.) on the dichotomy between elements of the vocabulary/lexicon of everyday language and technical terms in general.

4.2. One is tempted to subscribe also to another methodical step taken by JOSHI, viz. that he does not rest satisfied with stating the 'second' definition to refer "to the *dhvani* (the phonetic pattern of a word) whose meaning is self-evident as it is current among the masses", but in addition draws attention "to a few instances in the Mahābhāṣya, in which Patañjali uses the word *śabda* to denote the non-significant segment of the phonetic sequence", i. e. whether a definition "referring to the phonetic aspect of the word" is at all applicable to grammar. The critical examination of these passages of the Bhāṣya has, however, to be postponed a little because another problem one is faced with when reading JOSHI's article has to be given priority. For, JOSHI unfortunately expresses himself in some cases – as e g. that quoted just now – in a manner that it is by no means always clear, i. e leaves one in

---

19 My translation follows as far as possible that of JOSHI and ROODBERGEN

20 Cf. e.g G CARDONA, op cit (s. n. 9), p 183 and n 152

21 Quite evidently it is not the fact of "being made" that constitutes their being *kṛtrima*; this is rather a common property of all technical terms/names The designation *kṛtrima* is hence due to the fact that these terms are 'artificial' in the sense of being without anything that would phonetically correspond to them in everyday language

doubt as to the question how precisely he construed and understood the 'second' definition In short, whatever the reason, JOSHI's own text forces his readers to act as interpreters and ultimately to apply the legal maxim *in dubio pro reo* and to arrive at the final conclusion that what he intends seems really to be a basically correct interpretation of the passage of the Bhāṣya at issue here.

Regarding this passage, however, he does not even ask himself[22] whether its reading as given in KIELHORN's edition is in fact acceptable in terms of textual criticism. Now already KIELHORN himself had given, viz. in the "Preface" of the first edition of volume II[23], a list of "the words" – of the Bhāṣya – "quoted and explained by Bhartrhari" in his commentary on the Bhāṣya, where the passage under discussion runs only thus: *athavā pratītapadārthakaḥ* | *śabdaṃ kuru mā śabdaṃ kārṣīḥ śabdakāry ayaṃ māṇavaka iti dhvaniṃ kurvann ucyate* ||. And KIELHORN not only expressly states[24] that "it is certain that some of Bhartṛhari's readings are preferable to those of the MSS., and that he knew of readings which have not yet been met with elsewhere", but the first instance too he actually mentions in order to "prove this" is precisely the 'second' definition. What KIELHORN says is this: "Page 1,12 [of his edition], it appears as if Bhartṛhari had not had in his text the words *loke dhvaniḥ śabda ity ucyate* (| *tad yathā* |)[25], and as if those words had been added to explain the word *pratītapadārthakaḥ*. It is unnecessary to define *śabda*, because everybody knows what *śabda* means. (See *pratītapadārthaka* in vol. I, p. 39 l. 25; p. 323 l. 3; *anavasthitapadārthaka* in I, p. 207 l. 2, and on P. VIII,2,84 [viz. III/417,7.10f.]; *avyaktapadārthaka* in II, p. 47 l. 20[26]; p. 170 l. 17[27]; *nivṛttapadārthaka* in I, p. 411 l. 3[28]; see also I, p. 102 l. 6; p. 256 l. 20). '*śabda* conveys that meaning which at once is understood from the word *śabda*', i. e. it is synonymous with *dhvani*, not with *kriyā*, *dravya* etc." And with the words "Bhartṛhari explains" KIELHORN introduces his

---

22 Except for briefly discussing BROUGH's "emendation" – which is in fact nothing but an alternative interpretation of the received text – viz his proposal that *athavāpratītapadārthakah* of the *scriptio continua* should be read as *athavā apratīta*°

23 Bombay 1883 (first edition). It was, apparently without alterations, reprinted in the second edition, Bombay 1906; in the so-called "Third Edition" it is found in Vol III, Poona 1972

24 Op cit , p 17

25 In the original the Sanskrit words are partly printed in Devanāgarī, partly in italics.

26 Cf. also II/47,5 and 48,16f

27 Cf also II/170,22.

28 Cf also I/411,12, in Pt. S. PATHAK's and Pt S. CHITRAO's Word Index to Patañjali's Vyākarana Mahābhāsya (Poona 1927), there is a misprint here viz p. 401 instead of 411

quotation of the relevant part of Bhartṛhari's commentary. JOSHI, of course, knows KIELHORN's edition and even himself refers to the Mahābhāṣyadīpikā (= MBhD) though the only edition accessible to him was that prepared by K.V. ABHYANKAR and V.P. LIMAYE[29], or to be more precise, its preprint in ABORI 43 (1962).
As regards the testimonial value of the MBhD, rightly recognized by KIELHORN, one has, of course, as also shown by him, to be cautious, i. e. avoid jumping to conclusions in prematurely taking into account only "the words quoted and explained by Bhartṛhari". It is hardly necessary to stress that elements of a *mūla* text as it was known to a commentator can just as well be attested by him merely by implication, and that it is hence imperative to carefully go through the whole of what he says on a particular sentence of the *mūla* text and to carefully consider and thoroughly weigh this second possibility.

Nowadays one will as a matter of course consult, with regard to this part of the MBhD, BRONKHORST's edition – though it offers but the text as reconstructed[30] by him, i. e. can be used only along with the facsimile edition of the ms. itself[31], and is, quite understandably, but an attempt which does not always convince the critical reader. The particular passage, which is of importance in the context of the present discussion, as given by BRONKHORST[32], fully agrees with KIELHORN's quotation, the only difference being that KIELHORN deliberately leaves out a few sentences, as according to KIELHORN it reads as follows. *athavā pratītapadārthaka iti | śabda ity etasya pratītaḥ padārtho dhvaniḥ | dhvanir asyābhidheyaḥ |* [33] *dhvanāv ayam arthaprakaraṇaśabdāntarāṇy*

[29] Viz Mahābhāṣyadīpikā of Bhartrhari, published separately as BORI Post-Graduate and Research Department Series No 8 (Poona 1970)

[30] In my view it would have been much more helpful if an exact transliteration of the manuscript had been printed on the pages to the left This would have greatly facilitated the critical understanding of the reconstruction, i e. of the achievements and sometimes certainly weaknesses or even failures of the editors amongst whom the task of making Bhartrhari's commentary available had been divided. Cf also n 31f.

[31] Mahābhāsyadīpikā of Bhartṛhari (Poona 1980) The size of the reproduction is so small, i e the *akṣaras* so tiny, and the quality of the reprint so poor that especially the first folios try the eyes very much indeed

[32] Cf. Mahābhāsyadīpikā of Bhartṛhari Facsimile IV Āhnika I, critically ed. JOHANNES BRONKHORST. Poona 1987, p 3,22ff – Would not "(critically) reconstructed" have been a more precise – and honest – designation of the work actually done?

[33] I fail to understand why JOSHI and ROODBERGEN feel justified to draw from these two explanatory sentences the conclusion (op cit [s n. 2], p 24 [of the translation]) that "Here *pratītapadārthaka* is taken as a *kdh* cp (*pratītaḥ padārthaḥ* 'a known meaning')", only in order then to add the remark that "This is not correct". Is it at all conceivable that a scholar like Bhartrhari should not have recognized *pratītapadārthaka* to be a Bahuvrīhi, and it is

antarena svarūpaṃ pratilabhate | *etam evārthaṃ* [MS. *evam evārthaṃ*] *padagrahaṇena vyācaṣṭe* | *padasyāyam artho nārthavākyagamya iti* |[34] ... *ya eva prasiddhaḥ śabdas tasyaiva śabdaśabdena grahaṇam* | *pratīta-padārthakatām ca kathayati* | *śabdaṃ kuru.*
The part left out by KIELHORN after *nārthavākyagamya iti* | has been reconstructed by BRONKHORST thus: *śabdaḥ* | *kimarthaṃ punar idam ucyate* | *nirṇayasya vyākaraṇāpākaraṇābhyāṃ prakaraṇapravṛttidar-śanāt* | *tad yathā* | *kati bhavataḥ putrā ity ukte saṃkhyā pūrvaṃ saṃkh-yām upādāya praśne nisṛtā* | *tasyāḥ nirṇayo vyākaraṇena apākaraṇena vā* | *kaś cid āha eko dvau bahava iti* | *eko 'pi me nāsti* [*iti*] *ayam apākaroty eva praśnam, naivāyaṃ praṣṭavya iti* | *evam ihāpi gaur ity atra kaḥ śabda iti naivāyaṃ praṣṭavyaḥ prasiddhyuparodhāt* |. It is, I think, clear why KIELHORN did not deem it necessary to quote this part of Bhartṛhari's explanation, too; but we shall see that it nevertheless also deserves our attention.

Regarding the identification of the "words quoted by Bhartṛhari" BRONKHORST does not fully agree with KIELHORN; for according to the former Bhartṛhari quotes, albeit without a following *iti*, in addition to *athavā pratītapadārthakaḥ* also *śabdaḥ*, viz. from the same line in KIELHORN's edition[35]. Unfortunately, however, BRONKHORST does not clarify which conclusion he has drawn, or which suggestion he would make, regarding the exact wording of the corresponding part of the Bhāṣya. Does he see in the isolated *śabdaḥ* a *pratīka* of *śabda* forming part of *loke dhvaniḥ śabda ity ucyate* – and hence regard it as testifying to the fact that this part of the received text of the Bhāṣya was also known to Bhartṛhari – or does he assume that the text here originally read *athavā pratītapadārthakaḥ śabdaḥ*, and that *loke dhvaniḥ śabda ity ucyate* and perhaps also *tad yathā* were not in the text Bhartṛhari explains? The absence of an *iti* does not indeed allow to decide whether *śabdaḥ* in the MBhD is a quotation or not. But if it is really a quotation, then in my view it is the second of the two alternatives mentioned just now that alone is possible because otherwise Bhartṛhari's ignoring e.g. the expression *loke*[36] could hardly be plausibly explained. If one sticks to the assumption that it forms an original part of the text, there is, however, also the possibility that *śabdaḥ* is not a quota-

hence not necessary to make the – in any case more natural – assumption that he does not care to dissolve the compound – as if having to do with *bālas* –, but confines himself to giving a more free explanation which is however particularly clear in that it already includes the explicit statement of what the well-known meaning of *śabda* is, viz *dhvani*, 'sound'?

[34] Cf Bhāṣya I/6,17. *atha siddhaśabdasya kah padārthah* |

[35] Cf J BRONKHORST, op cit (s n 32), p 44 of the translation

[36] There is greater likelihood that *loke* – which is absent in the case of the parallels pointed out by KIELHORN (s above p 181) – has been added later, perhaps even in view of its presence at the two other places where the com-

tion, but part of Bhartṛhari's own text: he could have added it himself, and at this particular place, in order to state once more what the qualification *pratītapadārthakaḥ* refers to, in so far as, or especially because, this qualification has just now been finally explained and justified by him, viz. by stating *padasyāyam artho nārtho vākyagamya iti*[37]. At any rate the subsequent part of the MBhD (*kimarthaṃ punar idam ucyate*[38] ... *prasiddhyuparodhāt*) is intelligible at least to the same extent – in fact however much more smoothly – if it is taken to refer not to a quotation *śabdaḥ*, but rather to *athavā pratītapadārthakaḥ* to which in any case *śabdaḥ* has to be supplemented because of the context, i. e. the so-called 'second' definition as such.

Hence much speaks in favour of KIELHORN's assumption[39], viz. – to repeat it once more – that Bhartrhari had not had in his text the words *loke dhvaniḥ śabda ity ucyate* (| *tad yathā* |); but even if KIELHORN should be mistaken, it has to be emphasized that *athavā pratītapadārthakaḥ* represents a separate sentence,[40] and that *pratītapadārthakaḥ* cannot by any means be construed with *dhvanih* as it is by JOSHI, who could have learned from KIELHORN in other respects too, not only as regards parallel expressions used by Patañjali[41], but also the contextual logical function of the sentence introduced by *athavā*.

---

pound *pratītapadārthaka* itself is used in the Bhāṣya, than that, forming an original part of the text, it was omitted in transmission before the times of Bhartrhari (in a part of the mss).

[37] That *śabdah* is added in order to indicate or explain the meaning of the statement (*athavā*) *pratītapadārthakaḥ* is much less probable – Note that *nārtho vākyagamya iti* is, of course, the correct reading here (as noted by BRONKHORST).

[38] If BRONKHORST's rendering "is repeated" (loc. cit [s. n 35]; cf also n. 37) were correct, one would rather expect to read in the original *kimartham idam punar ucyate*.

[39] That the text of the Bhāsya as constituted by KIELHORN is most probably rather far removed from the archetype and differs no little from it has been shown e.g by M. WITZEL in his article "On the Archetype of Patañjali's Mahābhāsya" (IIJ 29 [1956] 249–259) and by BRONKHORST in the second of his lectures (op. cit [s. n. 3], p. 14–42) In fact in the very vicinity of the Bhāsya passage discussed in the present essay there is further evidence for this The 'list' of *laukika śabdas* at I/1,4 (*gaur aśvah puruṣo hastī śakunir mrgo brāhmana iti*) is attested by Bhartrhari without *śakunir mrgo* (s MBhD, ed J BRONKHORST, p. 1,15); and the conclusion that these two words are secondary additions to the text is confirmed by the fact that Patañjali most probably is influenced by Yāska (Nirukta I 1) whom he quotes, himself adding, however, *brāhmana* to the list The internal evidence, i. e the re-occurrence of the 'full' list at I/5,24, is not strong enough to invalidate this conclusion. A secondary alignment is much more probable.

[40] The rest of what JOSHI and ROODBERGEN say in "Note (10)" (p 24f. [of the translation]) is equally not convincing

[41] Cf n 36

5. For, one cannot but emphatically agree with KIELHORN – and ultimately Bhartrhari[42] – that what this sentence amounts to is the statement that "it is unnecessary to define *śabda*": *pratītapadārthakaḥ* [*śabdaḥ*] cannot but mean: "The word '*śabda*' is one the meaning of which is well-known". That is to say *śabdaḥ*, most probably omitted due to an ellipsis, is used metalinguistically, i. e. mentioned, and not really used: Not "word" as such is said to be *pratītapadārthaka* – which would also not be true – but the word '*śabda*'; for the expression *pratītapadārthaka*[43] can after all be used as a predicate in a reasonable manner,

[42] BRONKHORST's translation of the passage quoted above (p 182f) reads as follows "'Or of which the meaning is well-known' (*atha vā pratītapadārthakaḥ*; Mbh I p 1 l 11–12) The well-known meaning of 'word-form' is 'sound' Sound is denoted by the word 'word-form'. In sound this [word] obtains its own form, without [the help of] meaning-context, and synonyms. He explains this same matter by using 'term' (*pada*) 'This is the meaning of the [single] term, not the meaning understood from a sentence ' 'Word-form' (*śabdah*, Mbh I p 1 l. 12). Why is this repeated? Because in the course of a discussion a determined position is seen [to be reached] by explanation and rejection. For example when it is said 'how many sons do you have?', the numeral is expressed in the question, taking the numeral first. It is determined by explanation or rejection Someone says 'Out of 'one', 'two', or 'many', I have no son at all.' He rejects the very question, it should not have been asked [at all] So here too, this [question] 'of what nature is the word-form in 'ox'?' should not be asked, because it is in conflict with its well-known meaning By the word 'word-form' (*śabda*) that word-form alone which is well-known is understood." (op. cit. [n. 32], p 44) – I don't want to enter into a detailed discussion of this translation, but can nevertheless not help adding a few remarks on it. "Word-form", instead of the simple "word" used by BRONKHORST in his translation of the previous part of the MBhD, does not appear to be a happily chosen equivalent, even if it is clear that its common meaning can not be intended here. And what could be the meaning of "In sound this [word] obtains its own form"? No doubt, *ayam* cannot but refer to *śabda*, i. e. the word *śabda*, but a word can only be said to have "its own form", not to obtain it Hence *svarūpa* does not refer to the sound-aspect of the word *śabda*, but rather to its essential, viz semantic, nature, i e its meaning But to say that "the word *śabda* obtains its essential nature again in 'sound'", would not only be possible, but decidedly more plausible if this is taken to mean that its meaning is met with again in the word *dhvani*, i e that it is synonymous to it Is *misrtā* really to be accepted as the correct reading? And is there only one answer given by way of illustration inspite of *kaś cid*, on the one hand, and *ayam* on the other? Should one not rather expect that two answers are given also because one would then be an example of *vyākarana*, 'explanation [confirming the correctness in principle, or legitimateness, of the question]', which is put in a manner that actually only a number or a numerical adjective can be expected to be given in answer to it, and the other an example of *apākarana*, 'rejection [of the question as being by itself incorrect, or not legitimate)'?

[43] Note that as a predicate it can not be rendered by "something the meaning of which is .. ", for as Mīmāmsāsūtra I 1,2 shows, the addition of *arthah*, or a similar expression, would be necessary in such a case

only if it itself belongs to the category of words, and the only word which can be intended in the present context is the word '*śabda*'. Since it is the participant in the discussion who had put the questions *gaur ity atra kaḥ śabdaḥ* and *kas tarhi śabdaḥ* who is given this second answer, there is no room for any doubt whatsoever that his question as such is ultimately rejected – as explained most clearly also by Bhartṛhari[44]: He is indirectly told that this question is quite unnecessary as *śabda* (of *śabdānuśāsana*) is used in a meaning well-known to him, too, as to every other competent speaker of everyday Sanskrit. That is to say, what is introduced by *athavā* is not a "second definition" in the proper sense of the word 'definition', but a semantic explanation which does not, however, consist in adducing a synonymous expression, but in referring the questioner to his own knowledge, i. e. linguistic competence, and thus implicitly stating that *śabda* – as used here in the Bhāṣya – is not a technical term (as was erroneously assumed by him).

It is in full accordance with this contextual and logical function of this sentence that in contradistinction to the first answer-definition and the preceding question(s) meant to provoke it, the example *go* is not mentioned here or even alluded to. Instead the reference to everyday language, i. e. the meaning *śabda* has in it, is justified, as it were,[45] by explicitly giving a number of examples common to all of which, of course, is the use of *śabda* in its everyday meaning. It is only thereafter that this meaning is additionally and in a certain sense redundantly made clear by mentioning the – most probably equally well-known – synonymous expression of *śabda*, viz *dhvani*; and this is done by stating that it is '[a person] who makes a sound' (*dhvaniṃ kurvann*) who is spoken of in the examples. JOSHI and ROODBERGEN[46] – following Kaiyata – find fault with Patañjali as "The first statement", i. e. *śabdam kuru*, "refers to the past, the second", i. e. *mā śabdam kārṣīh*, "to the future", and wonder: "So how can the *Bhāṣyakāra* say *dhvanim kurvan* which refers to the present?". The answer to this question is, it seems to me, not so difficult to find: Either *dhvaniṃ kurvan* refers, in terms of strict syntax, to the last of the three examples only, although all three are intended,[47] or the present tense (of the participle) is used in its function as *extratemporalis*[48].

[44] Cf the quotation on p. 183 and n 42 above

[45] I am not sure that this is the only reason for Patañjali's giving examples, and these particular ones at that

[46] Op cit (s n 2), p. 23n 67

[47] Similar to the syntactic situation when the predicate is congruent only with the last of several subjects

[48] Cf A KOSCHMIEDER, Beitrage zur allgemeinen Syntax. Heidelberg 1965. p 9–69.

The text of this second answer as attested in the mss. and also edited by KIELHORN does not alter the picture drawn just now as regards the substance of the statement made. Yet the structure of the argument is entirely different, and this difference is so conspicuous that one cannot but find it amazing that it does not seem to have been noticed till now. For quite evidently the passage forms a five-membered syllogism with a *pratijñā*, viz. *pratītapadārthakaḥ*, a – slightly veiled – *hetu*, viz. *loke dhvaniḥ śabda ity ucyate*, an *udāharana*, viz. *tad yathā* | *śabdam kuru* | etc., an *upanaya*, at least in substance, viz. *dhvaniṃ kurvann evam ucyate*, and finally a *nigamana*, again at least in substance, viz. *tasmād dhvaniḥ śabdaḥ*. Although it is not known how old the five-membered syllogism is in India, and although the possibility cannot, of course, be precluded that there have been different ways of expressing its individual members before they were standardized by theoreticians-logicians (earliest Naiyāyikas?),[49] this highly conspicuous structure of the passage under discussion here should none the less also be regarded as an additional indication of the secondary nature of the received text. This is much more probable than the contrary assumption, i. e that it is original and got deranged before the time of Bhartṛhari Besides, what GERHARD OBERHAMMER has demonstrated so convincingly[50], viz. that the Bhāṣya is not yet familiar with the Nyāya terminology as found in the corresponding Sūtras, has to be taken into account too, i. e. represents an additional argument in favour of the *nyāya*-structure's secondariness.

6. Now that it has been finally clarified that Patañjali does not alternatively propose a 'second definition' of *śabda*, but just a semantic explanation by means of referring to the meaning the word has in everyday language, it is possible, in returning to JOSHI's article. viz. that part which I had already mentioned above (**4.2.**), to critically examine whether it is really methodically necessary to look for passages in the Bhāṣya where Patañjali himself uses *śabda* in the sense of "sound", or, to use JOSHI's expression, "to denote the non-significant segment of the phonetic sequence". Patañjali's explanation ([*athavā*] *pratītapadārthakah*) clearly refers to the expression *śabda* that forms the prior member of the compound *śabdānuśāsana*; hence his partly implicit, partly explicit statement that *śabda* means "sound" has to be interpreted to be tantamount to saying that it is "sounds" which form the subject of the particular *anuśāsana* Patañjali is going to deal with

---

49 On the five-membered syllogism in general see now C OETKE's pathbreaking study "Vier Studien zum altindischen Syllogismus" (Reinbek 1994)

50 Viz in his review-article "Gedanken zur historischen Darstellung indischer Logik" (OBERHAMMER-22)

Hence this is nothing but an explanatory statement about the 'subject of instruction'. Therefore the question whether Patañjali himself happens, in the body of his own work, to use *śabda* in the same sense or not, is clearly of secondary importance only, in that it cannot, whatever the answer(s) may be, have any consequence for the understanding of his alternative explanation of *śabda* at the beginning of the Paspaśāhnika.
Besides, the first example to which JOSHI draws attention, viz. I/32, 8–10 (*yo hi manyate yah kūpe kūpārthaḥ sa kakārasya yaḥ sūpe sūpārthaḥ sa sakārasya yo yūpe yūpārthaḥ sa yakārasyety ūpaśabdas tasyānarthakaḥ syāt*)[51], does not really demonstrate what he contends it does: if *śabda* itself would denote "a non-significant segment of the phonetic sequence", it would not be necessary, nay even hardly possible, to use the predicate *anarthaka* with reference to it. Quite evidently *śabda* means here "(speech) sound", or rather "a sequence of speech sounds".

When reading JOSHI's article one can anyhow not help gathering the impression that he failed to fully understand Patañjali's 'alternative explanation' and the implication it has. "Sound", i. e. the meaning *śabda* has in ordinary speech, is, of course, not to be confounded with *śabda* as a technical term of the Vaiśesika philosophy, that provokes questions like what the substance might be it inheres in, how it spreads, whether it is eternal or not, etc.[52]; "sound" as used in the *loka* is a common expression for "the sensation perceived by the sense of hearing"[53], i. e. all kinds of acoustic events be they produced by human beings or by animals or by other elements of nature[54], be they articulated or not, etc. That is to say, the notion covers language, too, and not just contingent exclamations or even kinds of noise, as Patañjali's examples could be misconstrued to indicate. But quite evidently it is the sound aspect of language that is directly expressed by Patañjali's second explanation, put into the foreground, so to say.

---

[51] JOSHI (op. cit [s n 11]) quotes only a part of this passage and translates it as follows. "He who considers that the meaning 'well' of the word *kūpa* is conveyed by the phoneme *k* (in the word *kūpa*), has to admit that the *śabda ūpa* (i e the segment *ūpa* of the word *kūpa*) is meaningless"

[52] It is questions of this kind which are answered, in a quite different context, at I/18,19f. (*śrotropalabdhir buddhinirgrāhyah prayogenābhijvalita ākāśadeśah śabda ekam ca punar ākāśam*)

[53] This is the definition given in the New Penguin English Dictionary (London 1986), cf also Śābarabhāsya (ĀSS I/45,6ff = BI I/13,7ff) *śrotragrahane hy arthe loke śabdaśabdah prasiddhah*, see also my article "*credo, quia occidentale* A Note on Sanskrit *varṇa* and its Misinterpretation in Literature on Mīmāmsā and Vyākarana", to be published in the Prof. Mandan Mishra Felicitation Volume.

[54] Cf e g Kumārasambhava I 8

There can hardly be any doubt that this is the reason for Patañjali's alternatively referring to the meaning which *śabda* has in everyday language. His preceding definition (*yenoccāritena ... saṃpratyayo bhavati*) does not ignore the sound-aspect, but on the contrary takes it expressly into account in that it points to the act of utterance as an indispensible precondition of an(y) understanding of the meaning. Nevertheless the emphasis, in the definition, is on the meaning-aspect. Meaning is of palpable significance in grammar, and hence for Pāṇini too, and in various regards at that. But basically grammar consists of metalinguistic statements, and hence of statements about words and other elements of language which are, logically, only mentioned and not used. The autonomous use of words, etc., is not, of course, confined to grammar. It is possible, and natural, in other *śāstras*, and even in ordinary speech too; but it is, no doubt, and by no means only in terms of quantity, a conspicuous, nay inherent trait of grammar as such. It is therefore no wonder at all that Patañjali at least gives the 'alternative explanation', if we are not to go further and argue that he even prefers it to the 'definition', in many cases by necessity it is the sound-aspect of elements of language to which instructional statements, and not only of Patañjali's[55], refer. And as for this, it suffices to draw attention to Pānini's Sūtra I 1,68: *svaṃ rūpaṃ śabdasyāśabdasaṃjñā*[56]. The prime example for the significance, and necessity, of this meta-rule, viz. Pān. IV 2,33 (*agner dhak*), according to which the secondary affix ±-*eyá* (cf. VII 1,2) is added to the sequence of phonemes *a-g-n-i*, at the same time illustrates that it is the sound aspect which is denoted here, but that the meaning(s) of the word *agni* is (are) not, of course, entirely excluded in so far it is after all a special "sound / sequence of speech sounds" that is spoken of here. That Patañjali calls *dhvani* a *śabdaguna*, at I/181,20, is quite another story. The context is an entirely different one, viz. the difference between what he regards as *sphoṭa*, on the one hand, and as various *vṛtti*s of one and the same sound (*varṇa*) caused by the different speed of utterance of different speakers.

---

[55] Cf. the passage Bhāsya I/102,5ff. pointed out by KIELHORN (cf the quotation above p 181) and H SCHARFE, Die Logik im Mahābhāsya Berlin 1961, p 21ff (who, however, has ignored this passage)

[56] Cf my article "Zum Problem der 'negativen Appositionen' bei Pānini [Marginalien zu Pāṇinis Astādhyāyī III]" (StII 3 [1977] 35–70).

BEMERKUNGEN ZUM „SINN“ DES NAMENS VĀSUDEVA

Von Utz Podzeit, Wien

> *Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est; Deus, sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est.* (Aurelius Augustinus: Soliloquia I 4,6)

HERMANN JACOBI hat mit uberzeugenden Argumenten dargelegt, daß der vor allem in Indien verbreitete Etymologisierungsversuch Vāsudevas als Patronymikon von Vasudeva sehr zweifelhaft ist[1]. Nach JACOBI war die ursprüngliche Form des Gottesnamens nicht *vāsudeva-*, sondern **vasudeva-*. Hierin wird er von PAUL THIEME bestatigt, wenn dieser sagt, daß Jacobi „es hochwahrscheinlich gemacht [hat], daß die ursprüngliche Form des Gottes-, spater Kṛṣṇa-Namens Vāsudeva vielmehr **vasudeva-* ‚Gott der Güter‘[2] war“[3]. Hierin stimmen JACOBI und THIEME uberein, in der Erklarung der Dehnung zu *vāsudeva-* aber weichen sie voneinander ab: THIEME erklart *vāsudeva-* aus einem anfangsbetonten Vokativ von **vasudeva-*, eine Erklarung, der gegenuber der Meinung JACOBIS, daß *vāsudeva-* eine Langung eines offenen kurzen *a* in der ersten Silbe, die auch in anderen vergleichbaren Namen (Nārasiṃha, Māṇibhadda, Māṇicāra, Māṇivara) auftritt, wohl der Vorzug zu geben ist. Wie dem auch sei – sehr wichtig scheint mir zu sein, daß JACOBI uber die von THIEME angegebene Bedeutung des Namens *vāsudeva-* als „Gott der Guter“ noch eine weitere – wie mir aufgrund des untersuchten Textmaterials zur fruhen Kṛṣṇa-Legende scheint, sehr zutreffende – Erklarung von *vāsudeva-* anfuhrt, und zwar ved *vásu-* als Bezeichnung fur Gotter allgemein[4], dann fur eine be-

[1] JACOBI 1924. 163 Ware Vāsudeva tatsachlich ein Patronymikon, mußte wohl auch der altere Bruder Krsnas (Balarāma) so genannt sein, was aber nirgendwo der Fall ist Balarāma wird vielmehr mit dem Metronymikon *rauhineya-* (von *rohiṇī-*) bezeichnet. Auch Krsna wird in seiner fruhesten Erwahnung in ChU III 17,1 nicht mit einem Patronymikon, sondern mit dem Metronymikon *devakīputra-* bezeichnet

[2] JACOBI (1924 165) sagt ‚Gott des Reichtums‘

[3] THIEME 1985 248.

[4] Vgl. JACOBI 1924 165.

stimmte Klasse von (gewöhnlich acht) Göttern. Damit ist die Vorstellung verbunden, daß Vāsudeva derjenige ist, der alle Gotter in sich enthalt „oder auf seinen Gliedern [tragt]“[5]. Es ist nun sehr wahrscheinlich, daß dieser Aspekt des Gottes Vāsudeva an mehreren Stellen des von mir untersuchten Sonderstuckes H. LV 23, $D_{3\,6}$ S, App. I 13[6] auf Kṛṣṇa ubergegangen ist, d. h. daß an diesen Stellen also eigentlich von Vāsudeva-Kṛṣṇa die Rede ist, und zwar aus folgendem Grund: obwohl unter den ca. 50 Epitheta und Namen Kṛṣṇas in H. LV 23, $D_{3\,6}$ S, App. I 13[7] Vāsudeva kein einziges Mal namentlich erwahnt wird, spricht der Autor offensichtlich dennoch „dem Sinne nach“ an mehreren Stellen des Einschubes von Vāsudeva. Und zwar laßt sich das, wie ich meine, aus der „Bedeutung“ des Namens Vāsudeva ableiten. Ich beziehe mich in diesem Zusammenhang auf PAUL THIEME, der diese wichtige Unterscheidung des „Sinnes“ eines Wortes von seiner „Bedeutung“ getroffen hat[8]. Die „Bedeutung“ eines Wortes ist nach THIEME ein (mehr oder weniger) unscharfer Begriff, der mit dem Wort *in abstracto* immer mitschwingt und mitgemeint ist. Sie ist relativ stabil. Dagegen ist der „Sinn“ eines Wortes fluktuierend; in ihm wird die Summe der individuellen Vorstellungen entfaltet, „die ein Wort in den verschiedenen Zusammenhangen der Rede (*parole*) sozusagen *in concreto* bezeichnet“. Daß in unserem Textstuck App. I 13[9] tatsachlich von Kṛṣṇa-Vāsudeva dem „Sinne“ nach die Rede ist, mochte ich anhand folgender Details unseres Textstuckes zeigen 1. anhand einer Schilderung Kṛṣṇas von Kopf bis Fuß (App. I 13,34–43), 2. anhand von einigen Identifizierungen Kṛṣṇas (29–33), 3. anhand der Verbindung Kṛṣṇas mit *yajña-* (31) und 4 anhand des Epithetons Janārdana (30).

---

[5] JACOBI, ib.

[6] Dieser Text ist ein Sonderstuck, das in allen sudindischen und in zwei Devanāgarī-Handschriften des H innerhalb des Kāliyadamana, den RUBEN 1939 textvergleichend untersucht hat, uberliefert ist. RUBEN war dieses Sonderstuck noch nicht bekannt

[7] Es sind dies die folgenden Namen und Epitheta Acintyavibhu, Ādi, Akhiladeveśa (v l), Anta, Bhagavant, Bhoktar, Dātar (v.l), Deva (v.l), Devadeva, Deveśa, Dhātar (v.l), Gopavesavilāsin, Hantar (*hantā tvam tamasām, hantā kaṃsasya*), Hari, Īśāna (v l), Īśeśa, Jagadvāsa, Jagatpati, Jamadagnisuta, Janārdana, Kalyāna, Kamalalocana, Kamalapattrāksa (v l), Krsṇa, Kṛṣṇavapurdhātar, Mādhava, Madhya, Nārasimhavapus, Niseddhar (*niṣeddhā dustasattvasya*), Para, Paramatattva, Paramayogin, Pātar (*lokasya pātā*), Pati (*jagatām pate*), Phalabhoktar (*karmaṇām phalabhoktā*), Phalada (*phaladaḥ karma kurvatām*), Prabhu, Purusottama, Sakalakalyāna, Sarvaga, Sarvakāranakārana, Sraṣṭar, Śubhavesavant, Śucivesavant, Tanaya (*nandasya tanayah*), Trātar (v l), Vara, Vibhu und Viṣṇu

[8] THIEME 1952· 91

[9] App I 13 steht im folgenden als Kurzform fur H LV 23, $D_{3\,6}$ S, App I 13

1. Schilderung Kṛṣṇas von Kopf bis Fuss (App.I 13,34–43)

In App. I 13,25–80 wird von den Munis Vāmadeva und Bharadvāja ein Lobpreis Kṛṣṇas vorgetragen, der u. a. eine Schilderung Kṛṣnas von Kopf bis Fuß (34–43) enthalt. Dabei handelt es sich um eine dem Typus nach in vielen Kulturen und unter verschiedenen Aspekten auftretende Schilderung einer Person oder eines Gottes von Kopf bis Fuß oder in umgekehrter Richtung, von Fuß bis Kopf[10]. In Indien werden solche Schilderungen als *nakhaśikhavarṇana-* (‚Schilderung vom [Zehen-]Nagel (bis) zur [Korper-]Spitze‘), *pādādikeśāntavarṇana-* (‚Schilderung vom Fuß zum [Haupt-]Haar‘), *keśādipādāntavarṇana-* (‚Schilderung vom [Haupt-]Haar zum Fuß‘) oder auch – im Tamil – *aṅkamālai* (‚Glieder-Girlande‘) bezeichnet. Man findet solche Schilderungen aber auch in vielen anderen Landern und Kulturen, in einfacher und kunstvoller Form, mundlich und schriftlich überliefert, in sakralem und profanem Kontext, usw.[11]. In der Schilderung Kṛṣṇas von Kopf bis Fuß in App. I 13,34–43 werden die einzelnen Korperteile Kṛṣnas mit folgenden Gottern bzw. kosmischen Phanomenen identifiziert[12]:
Augen → Sonne und Mond, Nase → Wind (34), Worte → Sarasvatī, Rede → Wolke (35), Zähne → Berge, Ohr → Unterwelt (36), Brust → Lakṣmī, linker Arm → Śaṃkara (37), rechter Arm → Skandha, Finger → Ozeane (38), Bauch → Luftraum, (Korper-)Offnungen → (Himmels-)Richtungen (39), Fuße → Himmel und Erde, Haupthaare[13] → Götter (40), Korperhaare[13] → Yakṣas und Gandharvas, Piśācas und Rākṣasas (41).
Diese Schilderung weist nun einen interessanten Zusammenhang auf. Die meisten darin enthaltenen Objekte der Identifizierungen einzelner Korperteile Kṛṣnas finden sich auch in ŚB XI 6,3,6: Sonne und Mond fur die Augen, Wind (Luft) fur die Nase (vgl. App. I 13,34), der

[10] Vgl. hierzu insbesondere Wurm 1992

[11] Zahlreiche Beispiele in Wurm 1992

[12] Die Reihenfolge der Korperteile von oben nach unten (Augen bis Fuße) wird eingehalten, lediglich die Haare werden am Schluß angefugt Dabei ist anzumerken, daß der Autor zwischen Haupt- (*keśāh*) und Korperhaaren (*lomāni*) differenziert. Mit *lomāni* sind wohl insbesondere die Schamhaare gemeint; sie werden in unserem Text a) mit Damonen (*piśācā rākṣasāh*) und b) mit volkstumlich verehrten Fruchtbarkeitsgenien (*yakṣa-*) und Gandharvas („Urbilder der Schonheit und alles Verfuhrerischen“ [Lommel 1964 9]) assoziiert *loman-* bezeichnet auch Haare am Korper der Tiere, gewohnlich sind die langen Kopf- und Barthaare bzw Mahne und Schweif ausgeschlossen *ajātalomnī-* bezeichnet GobhGS III 1,4 diejenige, „die noch keine pubes hat“ (PW VI/592) M. Mayrhofer (KEWA III/79) verweist auf „neup *rōm*, *rōma*, *rum*, *ruma*, *runb*, *runba* Schamhaare“

[13] Vgl n 12

Luftraum (Himmel) fur den Bauch (39) und Himmel und Erde fur die Fuße (40). In ŚB geht es um die Gleichsetzung einzelner Gotter aus der Gruppe der Vasus mit den erwähnten Objekten: die Vasus werden hier als Erde, Luft, Sonne, Himmel, Mond und Sterne erklart[14]. Es besteht ganz offensichtlich ein Zusammenhang zwischen der Schılderung Kṛṣṇas in App. I 13 mit der Schilderung der Vasus in ŚB. Die Vermutung liegt nahe, daß ursprunglich Vāsudeva mit diesen kosmisch umfassenden Assoziationen verbunden war; von Vāsudeva sind sie dann in der weiteren Entwicklung im Zuge der Identifizierung Vāsudevas mit dem Clan-Helden Kṛṣṇa auf diesen ubergegangen. Die von THIEME nicht zitierte Erklärung JACOBIS von Vāsudeva aus *vásu-* (Gottergruppe) findet also eine Bestatigung: Vāsudeva ist derjenige, der alle Gotter in sich enthalt „oder auf seinen Gliedern" trägt, und der im weiteren dann die ganze Welt in sich trägt und so „die großte Ahnlichkeit mit dem Ur-Puruṣa des Ṛgveda" bekommt[15].

2. EINIGE IDENTIFIZIERUNGEN KṚṢṆAS (App. I 13,29–33)

Mit der Anrede *tvam ādiḥ* usw. wird Kṛṣṇa mit verschiedenen Seinszustanden identifiziert: er ist Anfang, Mitte und Ende aller Wesen[16] (29), Schöpfer[17], Beschützer und Verzehrer[18] (30) der ganzen Welt, Schopfer des Veda, des Opfers, der Opferspenden und der Priester (31), Genießer der Fruchte der (rituellen) Werke und Gewahrer der Fruchte

[14] *katamé vásava iti | agníś ca pṛthıví ca vāyúś cāntárikṣam cādityáś ca dyáuś ca candrámāś ca nákṣatrāṇi caité vásavaḥ*

[15] JACOBI 1924. 165.

[16] Derselbe Gedanke wird schon ın BhG X 20cd vorgetragen. *aham* (= Kṛṣṇa) *ādıś ca madhyam ca bhūtānām anta eva ca* // In BhG IX 13 ıst Krsṇa der Anfang der Wesen (*bhūtādi-*). Anfang, Mıtte und Ende der *sargas* ıst Krsna ın BhG X 32ab. *sargānām ādir antaś ca madhyaṃ caivāham*. Andererseıts werden in der BhG dieselben Termini auch dazu verwendet, um dıe Unendlıchkeit Krsnas auszudrucken. Arjuna nımmt in BhG XI 16 an Kṛṣna keınen Anfang, keıne Mıtte und keın Ende wahr; er ist unendlıch (*paśyāmı tvam sarvato 'nantarūpam / nāntaṃ na madhyaṃ na punas tavādiṃ paśyāmı*). Eın ahnlicher Gedanke findet sich im selben Kapitel ın Strophe 19.

[17] In der Gopāla-Legende wırd Kṛsna nur hıer (zusammen mit der Bezeıchnung *sraṣṭā vedasya* ın 31) als *sraṣṭṛ-* (‚Schöpfer') bezeıchnet Śankara kommentıert dieses in VSN angefuhrte Epıtheton in zweifacher Weise, namlıch a) Vıṣnu hat am Begınn der Schopfung alle Wesen geschaffen (*sargādau sarvabhūtāni sasarjetı sraṣṭā* [Komm. zu Name No 588]), und b) Vıṣnu ıst der Schopfer der ganzen Welt (*sraṣṭā sarvasya lokasya* [Komm zu Name No 990], dıese Formulıerung Śankaras stımmt wortlich mit unserer Stelle uberein).

[18] Zu Krsnas Funktıon als ‚Ende' der Wesen bzw der Welt und als Todesgott s unten Abschnıtt 4

fur die (rituellen) Werke[19] (32), Hemmer (*niṣeddhā*) eines schlechten Wesens (*duṣṭasattvasya*), Vernichter[20] der Finsternisse (*tamasām*) und der Hochste (*para-*[21] [33]).

Solche Kṛṣṇa mit verschiedenen Seinszustanden identifizierende Wesensbeschreibungen finden sich zahlreich auch in der BhG. Sie sind also sicher keine Erfindung des Autors unseres Texteinschubes in H.; vielmehr kann man sie bis in vedische Zeit zuruckverfolgen. Im Ṛgveda[22] und in den Brāhmaṇas ist ein wichtiges Mittel, um mit bestimmten Machten und Substanzen in der gewunschten Weise umgehen zu konnen, daß man sie miteinander identifizierte: „Die Marut sind Wasser“, „Viṣṇu ist das Opfer“, „Prajāpati ist das Jahr“, usw. Auch in der BhG nehmen solche identifizierenden Wesensbestimmungen einen wichtigen Platz ein. Sie werden hier teils mit *aham* von Kṛṣṇa selbst vorgetragen[23], teils werden sie auch einer anderen Person in den Mund gelegt und mit *tvam* ausgedruckt.

Aus all dem laßt sich folgendes ableiten: gemaß der Etymologie Jacobis tragt Vāsudeva die Vasus bzw. die Gotter allgemein und die ganze Welt in sich. Die Brahmanen brachten diesen Aspekt des Vāsudeva in einen Zusammenhang mit ihrer eigenen pantheistischen Weltanschauung, um Vāsudeva inklusivistisch fur ihre eigenen brahmanischen Zwecke in Anspruch zu nehmen. Dabei verwendeten sie u. a. das sehr alte Mittel der Identifizierungen und wendeten es modifiziert auf Vāsudeva an. Von diesem wurden sie in der weiteren Entwicklung auf Kṛṣṇa ubertragen. Anhand der Texte des fruhen Kṛṣṇaismus lassen sich diese Zusammenhange weit umfangreicher und detaillierter belegen als es an dieser Stelle geschehen kann. Jedenfalls waren dadurch

---

19 *karman-* bezeichnet hier wohl rituelle Werke Im Zusammenhang mit dem Epitheton *bhoktṛ-* sind in der BhG Opfervorstellungen verbunden. Kṛsna bezeichnet sich selbst als Genießer der Opfer und der asketischen Übungen (*bhoktāram yajñatapasām* [V 29a]), und er ist der Genießer aller Opfer (*ahaṃ hi sarvayajñānām bhoktā* [IX 24ab])

20 Das Epitheton *hantṛ-* findet sich in Zeile 63 unseres Textstuckes auch in Verbindung mit Kamsa (*asi hantā kaṃsasya*); ansonsten kommt es in der Gopāla-Legende nicht mehr vor

21 *para-* bezeichnet „das hochste Wesen, Gott, die Allseele, den Transzendenten“ (Schreiner 1980 321) Im Kontext der BhG ist Krsna das ‚hochste *brahman-*‘ (*param brahma* [X 12a]) und die ‚hochste Wohnstatte‘ (*param dhāma* [ib. und XI 38c]), er besitzt eine ‚hochste Gestalt‘ (*rūpam param*), die er Arjuna offenbart (XI 47); Unwissende aber kennen den ‚hochsten Zustand‘ (*param bhāvam*) Kṛṣṇas nicht (IX 11).

22 Vgl Oldenberg 1919 110

23 *raso 'ham apsu* (VII 8a), *tejas tejasvinām aham* || *balam balavatām cāham* (VII 10f), *ahaṃ kratur ahaṃ yajñaḥ svadhāham aham ausadham* / (IX 16–19), *aham hi sarvayajñānām bhoktā ca prabhur eva ca* ; (IX 24ab), *aham ātmā* / *aham ādiś ca madhyaṃ ca bhūtānām anta eva ca* (X 20), *ādityānām aham visnur* (X 21–39), usw

Tur und Tor geoffnet, Kṛṣṇa-Vāsudeva im Sinne einer Allumfassendheit mit allen denkbaren Dingen in Zusammenhang zu bringen und zu identifizieren. Das große Interesse an diesem allumfassenden Aspekt Vāsudevas und seiner Übertragung auf Kṛṣṇa ist vermutlich im Wesen der Bhakti, die durch Kṛṣṇa propagiert wurde, begrundet: richtig verstanden ist der *bhakta-* nämlich nicht der, der Gott ‚liebt', sondern der, der am Ganzen ‚teilhat' (*bhaj*).

3. Kṛṣṇas Verbindung mit dem Yajña (App. I 13,31)

Der im vorangegangenen Abschnitt skizzierte Vorgang laßt sich sehr gut am Beispiel des Opfers (*yajña-*) exemplifizieren. In Zeile 31 unseres Textstuckes wird Kṛṣṇa als Schopfer des *yajña-* bezeichnet. Wie wir anderen Texten entnehmen konnen, ist Kṛṣna aber nicht nur der Schopfer des *yajña-*, sondern er ist auch der personifizierte ‚Yajña' selbst. Dafur gibt es die folgenden Belege. Schon im Epos wird diese Vorstellung uberliefert: MBh XII 43,12 preist Yudhiṣṭhira Kṛṣṇa u. a. als *yajña-*, und in XII 328,14 erklärt Kṛṣṇa dem Arjuna seine Namen und bezeichnet sich selbst als Opfer und Opferer (*tato yajñaś ca yaṣṭā*); im Leib der Devakī ist er als deren Embryo der *yajña-* (*yajñabhūtābhavaḥ* [Vi. V 2,8d]), und in BhG IX 16 identifiziert sich Kṛṣṇa selbst als Opfer (*aham yajñaḥ*). Francis X. D'Sa hat darauf aufmerksam gemacht, daß es sich in der Gītā hierbei um eine (in Kṛṣṇa konkret gewordene) Personalisierung einer alten vedischen Vorstellung handelt, in der die ganze Welt als ein großes Opfer gesehen wurde. Diese Vorstellung ist darauf zuruckzufuhren, daß „die mystischen Gemuter sich mit dem rituellen Opfer . . . nicht zufriedengeben (konnten). Daher entstand eine mystische Auslegung des Opfers. Dabei war nicht so sehr das Opferelement, sondern die mystische Einheit, die allen Wesen und allem Werden zugrunde liegt, wichtig. Wenn nun die Gītā die Weltopferlehre ubernahm, ging es . . . ihr nicht um das Weltopfer als solches, sondern um die Weltganzheit. Opfer heißt im Weltbild der Gītā Weltganzheit im umfassendsten Sinne"[24]. Ich halte es fur sehr wahrscheinlich, daß diese Weltganzheit wiederum zuerst von Vāsudeva gedacht worden ist, um erst im Prozeß der Identifizierung Kṛṣṇas mit Vāsudeva auch auf den Ersteren uberzugehen, und zwar aus folgendem Grund: mit dieser Vorstellung der Weltganzheit ist insbesondere das Epitheton *sarva-*, das von Jacobi[25] neben *viśvamūrti-* und ahnlichen Bildungen im Sinne seiner 2. Etymologie auf Vāsudeva angewendet wird, eng verbunden. Ein sehr deutlicher Hinweis darauf, daß mit

[24] D'Sa 1982 99
[25] Jacobi 1924 166

sarva- ursprunglich Vāsudeva verbunden wurde, ist die Textstelle BhG VII 19:

bahūnāṃ janmanām ante jñānavān māṃ prapadyate |
vāsudevaḥ sarvam iti sa mahātmā sudurlabhaḥ ||

„Am Ende vieler Existenzen gelangt zu mir, wer die Erkenntnis hat. Ein solcher Hochgesinnter findet sich nicht leicht, der weiß: alles ist Vāsudeva.“[26]
Kṛṣṇa selbst sagt hier, daß nicht er *sarvam* (Neutr.) ist, sondern Vāsudeva. Das pantheistisch-brahmanische *sarvam* wurde demnach ursprunglich mit Vāsudeva assoziiert und erst spater im Prozeß der Identifizierung von Vāsudeva und Kṛṣṇa in dem letzteren personalisiert: Kṛṣṇa-Vāsudeva wird zum *sarvaḥ* (Mask.). Dies zeigt eine Entwicklung an, die eng mit der Bhakti-Theologie verbunden ist: die Entwicklung von einem unpersönlichen ‚es‘ zu einem persönlichen ‚er‘. Fur dieses auch fur die Gopāla-Legende wichtige Epitheton *sarva-* hat GERHARD OBERHAMMER die interpretative Ubersetzung „der All-Ganze“ vorgeschlagen, womit das letzte Prinzip bezeichnet ist, das die Welt umfaßt und ihr einen endgultigen Sinn gibt[27].

Dieser Gedanke des *sarvaḥ* wirkt weiter in die fruhe Gopāla-Legende hinein, die neben *sarvaḥ*[28] eine Fulle von weiteren diese Weltganzheit zum Ausdruck bringenden Epitheta fur Kṛṣṇa eingefuhrt hat (*sarvabhūtamaya-*[29], *sarvadevamaya-*[30], *sarvaga-*[31], *sarvasvabhūta-*[32], *sarvātman-*[33] u. a.), oder auch Namen wie *akhilaviśvarūpa-*[34], *akhiladeveśa-* usw. Dieser Gedanke der Allumfassendheit wird auch auf das Opfer angewendet: in BhG IX 24 ist Kṛṣṇa der Genießer aller Opfer (*ahaṃ hi sarvayajñānām bhoktā*), und in X 25 bezeichnet sich Kṛṣṇa selbst unter den Opfern als das ‚Gebetsopfer‘ (*yajñānāṃ japayajño 'smi*). Das ist zunachst wohl eine von der Bhakti-Theologie der BhG inspirierte

---

26 SCHREINER 1991 88.

27 Vgl D'SA 1982 124n 7

28 Vi V 17,9 und 18, 51 (Br. CXCI 9)

29 ‚Der aus allen Wesen Gebildete, der alle Wesen ist‘ (Vi V 20.96). vgl SCHREINER 1980. 328

30 ‚Der aus allen Gottern Gebildete, der alle Gotter ist‘ (Vi V 20,97 [Br. CXCIII 83]); vgl SCHREINER ib

31 ‚Der Allgegenwartige‘ (App I 13,75. Vi V 2,18 [Br CXCI 9]) Fur Śankara ist Visnu der als Ursache (fur alles) uberallhin Durchdringende (*sarvatra gacchatīti sarvagah* | *kāranatvena vyāptatvāt sarvatra* [*ad* VSN 27 Name No 123]); bei Parāśara durchdringt Viṣṇu alle Wesen und unterstutzt sie durch seine Kraft (*dhāranasāmarthyalakṣanena balena ātmavad dhārayan samhrtān sarvān gacchatīti sarvagah* [VSNBh 14, Name No 124)

32 ‚Dem das All eigen ist‘ (Vi. V 3,28 [Br CLXXXII 31]).

33 ‚Die Seele von Allem‘ (H. LXX 794*.1 2. Vi V 3.13. 17.9. 18.51 [Br CLXXXII 17; CXCI 9. CXCII 55])

34 ‚Der die Gestalt des gesamten (Welt-)Alls hat‘ (Vi V 3.12 [Br CLXXXII 16])

Weiterentwicklung des Opfergedankens. Daruber hinaus wird aber der Gedanke nahegelegt, daß Kṛṣṇa nicht nur mit den vedischen, sondern auch mit anderen, letzlich mit allen Opferformen identisch ist. In diesem Sinne deutet jedenfalls Śaṅkara das Epitheton: alle Opfer sind durch die Eigengestalt Viṣṇu-Kṛṣṇas gepragt: *sarvayajñasvarūpatvād yajñaḥ*[35].

4. Das Epitheton Janārdana (App. I 13,30 u. a.)

In der visionaren Schau der wahren Gestalt Krṣṇas durch Arjuna im 11. Kapitel der BhG erscheint Kṛṣṇa als der Gott, der die Vasus, andere Gotter und die ganze Welt in sich enthält:
„Schau . . . meine Gestalten . . . Schaue die Ādityas, Vasus und Rudras, die beiden Aśvins, ebenso die Maruts . . . Hier, an einer Stelle zusammengefaßt, schaue du heute die ganze Welt" (BhG XI 5–7) – „Hari . . [zeigte] dem Pṛthā-Sohn die hochste gottlich-machtvolle Gestalt" (9) – „ein Gott, der alles Wunderbare in sich schließt, der Unendliche, nach allen Seiten gewandt" (11) – „Es sah der Pāṇḍu-Sohn sodann die ganze vielfach aufgeteilte Welt dort an einer Stelle zusammengefaßt im Korper des Gottes der Gotter" (13) – „Oh, Gott, ich sehe in deinem Korper die Gotter alle und Scharen verschiedener Wesen" (15) – „Du bist die hochste Wohnstatt dieses Alls" (18) – „Da, diese Gotterscharen gehen in dich ein" (21) – „Sei gnadig, du Herr uber Gotter, du Wohnstatt der Welt" (25).[36]
Das sind Aussagen, die nach dem, was wir bisher feststellen konnten, zuerst von Vāsudeva ausgesagt und spater auf Krṣṇa ubertragen wurden. Nun sieht aber Arjuna in seiner visionaren Schau vor allem, wie die Menschen in die geöffneten Rachen dieses Gottes eingehen Dadurch wird er zum Todesgott. „Ich bin die reife Zeit (*kālaḥ*), die alle Welt vernichtet"[37] (BhG XI 32a). Ein Aspekt des die Welten und Gotter in sich enthaltenden Gottes war es demnach auch, die Welten und Wesen ihrem Ende zuzufuhren. Dieser Aspekt wird in dem Epitheton *janārdana-*, „der Menschenqualer"[38] (Jacobi), zum Ausdruck gebracht. In der Vision Arjunas vernichtet Krṣna alle Welt. Zur Erkla-

---

[35] VSN 61, Name No 445.
[36] Übersetzung von Schreiner 1991. 102ff
[37] Schreiner 1991: 106
[38] Die Śankara-Tradition deutet das Epitheton in zweifacher Weise einmal qualt (*ardayati*) Janārdana die bosen Menschen (*jana-*) und schickt sie zur Holle (*janān durjanān ardayati hinasti narakādīn gamayatīti vā janārdanah*), und zum anderen wird Janārdana von den Menschen bedrangt und gebeten, ihnen Gutes zu tun (*janaih purusārtham abhyudayaniḥśreyasalaksanam yācyata iti janārdanah* [VSN 27, Name No 126])

rung der hier sichtbar werdenden Funktion Vāsudeva-Kṛṣṇas als Ende und Tod der Wesen weist JACOBI zu Recht auf zwei Möglichkeiten hin· einmal, daß aufgrund der Vorstellung, daß Vāsudeva alle Wesen in sich enthalt, leicht auch die Vorstellung entstehen konnte, daß er ebenso ihr Ende ist; zum anderen, daß die Verbindung Vāsudeva-Kṛṣṇas mit dem Ende der Menschen und der ganzen Welt von Śiva auf Vāsudeva-Kṛṣṇa ubertragen wurde. Dieser zweiten Erklarung gebe ich den Vorzug: wir haben es hier wohl mit einem weiteren Beispiel fur ein inklusivistisches Vorgehen zu tun. Dieser Aspekt eines Todesgottes kommt in unserem Textstuck auch in dem Epitheton *antaḥ* (App. I 13,29) zum Ausdruck: Kṛṣna-Vāsudeva ist neben Anfang und Mitte auch das Ende aller Wesen (*tvam ādiḥ sarvabhūtānāṃ madhyam antas tathā bhavān* /). Damit aber wird zum Ausdruck gebracht: umfassend alles ist in Kṛṣṇa gegenwartig. Schopfung und Erhaltung der Welt und Wesen ebenso wie ihr Ende und Tod. Nichts gibt es ohne Kṛṣṇa und außer Kṛṣṇa: *extra quem nihil, sine quo nihil est.* Kṛṣṇa-Vāsudeva ist der, *in quo totum est*; er ist der „All-Ganze".

Abkürzungen und Bibliographie

BhG	Bhagavadgītā
Br	Brahmapurāna Mahāmuniśrīmad Vyāsapranītam Brahmapurānam. [Ānandāśramasamskrtagranthāvali 28] Poona 1895.
ChU	Chāndogyopanisad
D'SA 1982	FRANCIS X D'SA, Zur Eigenart des Bhagavadgītā-Theismus. In Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus Hrsg von W STROLZ – SH UEDA. [Veroffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Schriftenreihe zur großen Okumene 8] Freiburg 1982, p 97–126
GobhGS	Gobhilagrhyasūtra
H	Harivamśa. The Harivaṃśa being the Khila or Supplement to the Mahābhārata, ed P L VAIDYA Vol I (Critical Text) – II (Appendices) Poona 1969–1971
JACOBI 1924	HERMANN JACOBI, Über Visnu-Nārāyana-Vāsudeva In Streitberg-Festgabe Leipzig 1924, p 159–168 (= Kleine Schriften Wiesbaden 1970, II/872–881)
KEWA III	MANFRED MAYRHOFER, Kurzgefaßtes etymologisches Worterbuch des Altindischen Band III Y–H Nachtrage und Berichtigungen. Heidelberg 1976

LOMMEL 1964	HERMAN LOMMEL, Altbrahmanische Legenden. Zurich – Stuttgart 1964
MBh	Mahābhārata· The Mahābhārata, edd V. S SUKTHANKAR et al Poona 1927–1966
OLDENBERG 1919	HERMANN OLDENBERG, Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte Gottingen 1919.
RUBEN 1939	WALTER RUBEN, On the Original Text of the Krsna-Epic In A Volume of Eastern and Indian Studies Presented to F W Thomas, edd. S. M. KATRE – P K GODE. [New Indian Antiquary, Extra Series 1]. Leiden 1939, p 188–203.
ŚB	Śatapathabrāhmana
SCHREINER 1980	PETER SCHREINER, Die Hymnen des Viṣnupurāna. Materialien zur Textanalyse des Visnupurāṇa Masch Hab Tubingen 1980.
SCHREINER 1991	Id., Bhagavad-Gita. Wege und Weisungen Übersetzt und eingeleitet. Zurich 1991
THIEME 1952	PAUL THIEME, Bráhman ZDMG 102 (1952) 91–129 (= Kleine Schriften. Wiesbaden 1971, I/100–138)
THIEME 1985	Id., Nennformen aus Anrede und Anruf im Sanskrit. MSS 44 (1985 [= Festgabe fur Karl Hoffmann I]) 239–258
Vi	Visnupurāna: ŚrīVisnupurāna Gorakhpur 1933.
VSN	Visnusahasranāmastotra. Visnusahasranāma with Bhāsya and Translation. [ALB 43] Adyar, Madras 1979
VSNBh	Visnusahasranāmabhāṣya ŚrīvatsāṅkamiśrātmajaśrīParāśarabhattāryānugṛhītam Bhagavadgunadarpanākhyam ŚrīVisnusahasranāmabhāsyam. ed P. B ANNANGARACARYA Kancheepuram 1964
WURM 1992	ALOIS WURM, Sundarīnakhaśikhavarnana – An Indian version of a Universal Literary Genre. Preliminaries to a Typological Demarcation. WZKS 36 (1992) 127–162

TWO FORMS OF GANAPATI IN THE INDO-TIBETAN BUDDHIST TRADITION

By Gudrun Buhnemann, Madison/Wisconsin

Both B. BHATTACHARYYA wrote his important work "The Indian Buddhist Iconography" (1958) and M.-TH DE MALLMANN her "Introduction à l'iconographie du tântrisme bouddhique" (1975) largely based on the Sanskrit texts Sādhanamālā and Abhayākaragupta's Niṣpannayogāvalī. Neither author has made use of *sādhana* texts lost in the original Sanskrit and preserved in Tibetan translations, which include ample material on the iconography of Tantric Buddhism.

CH. WILKINSON has drawn attention to texts on the iconography of Gaṇapati preserved in the Tibetan canon in a recent paper (1991) which includes preliminary English translations of selected Tibetan texts. The present paper will examine two specifically Indo-Tibetan forms of Gaṇapati as described in different *sādhana* texts.

1. THE RED TWELVE-ARMED GAṆAPATI

One important form of Gaṇapati in the Buddhist tradition is the red twelve-armed Ganapati. He has been recorded by BHATTACHARYYA (1958: 348f.), MALLMANN (1975. 166f.), and discussed by MEISEZAHL (1980: 169–172) in a short notice entitled "Die tibetische Interpretation der Attribute *phaṭka* und *śuskamāṃsakapāla* im Ganapatisādhana (SM 307)". A more complete knowledge about his iconography, however, can be obtained by studying additional textual materials and representations in art. Here the two described forms differ from one another in regard to one attribute and the distribution of the remaining attributes.

1. Type one is described in the Ganapatisādhana of an unknown author which is contained in only some manuscripts of the Sādhanamālā collection It has not been translated into Tibetan BHATTACHARYYA has edited the Ganapatisādhana on the basis of a few mss.[1]. Using

[1] It is unclear which mss. BHATTACHARYYA used for editing this *sādhana* lacking in many Sādhanamālā mss

WZKS 38 (1994) 201–211

an additional ms. MEISEZAHL suggested emendations to the iconographical description found in the *sādhana*. Here I have re-edited the text on the basis of six mss. whose readings allow considerable improvements to the first part of the *sādhana* giving the *mantras*.

The Gaṇapati described in Sādhanamālā 307 is red, has twelve arms and one elephant head, three eyes, one tusk and dances with one leg in the *ardhaparyaṅka* posture on a rat which rests on a red lotus. The attributes held in his hands are:

	R(ight)	L(eft)
1	axe (*kuṭhāra*)	pestle (*musala*)
2	arrow (*śara*)	bow (*cāpa*)
3	goad (*aṅkuśa*)	*khaṭvāṅga* staff
4	diamond scepter (*vajra*)	skull (*kapāla*) filled with blood
5	sword (*khaḍga*)	skull with 'dried meat' (*śuṣkamāṃsa*)
6	spear (*śūla*)[2]	shield (*kheṭaka*)

The Sunipunamahādevavighnarājasādhana (P 4981) has the same description of the deity's attributes[3], but reads *mahāmāmsa* (tib. *śa chen*), 'delicious meat', in place of 'dried meat' (*śuṣkamāmsa*) in L4, which should be interpreted as "human flesh" as MEISEZAHL (1980: 171) suggests. *mahāmāṃsa* also appears in other Gaṇapatisādhanas preserved in Tibetan translations. P 4981 adds a banner (*patākā*) to the shield in L6, thereby including an attribute also appearing in other Gaṇapatisādhanas.

2. Type two is described in the following Sādhanas: two Vināyakarājasādhanas (P 4973 and 4976[4]) and the Subudhadevamahāvighnarājasādhana (P 4982). He holds the following implements:

[2] While Sādhana P 4981 clearly reads 'spear' (*śakti*), the Sanskrit word *śūla* can also mean trident (*triśūla*)

[3] This Sādhana describes a four-headed Ganapati

[4] P 4976 includes two descriptions, the latter assigning attributes to the deity's hands

	R(ight)	L(eft)
1	axe	diamond scepter
2	pestle	sword
3	bow and arrow	skull with 'delicious meat' (*mahāmāṃsa*)
4	*khatvānga* staff	small shield
5	goad	banner with three edges/pendents[5]
6	skull filled with blood	spear (*śakti*)

The main difference from type one is that here the deity holds a bow and arrow in one hand and has the banner as an additional attribute (L5). The remaining attributes are in a different order. The banner is possibly a piece of cloth with three edges or pendents attached to it as shown in art representations (s. fig. 3[6]) and in the Rin 'byuṅ (s. fig. 1[7]). MEISEZAHL (1980: 170) gives a different arrangement of the attributes based on P 4559. This Sādhana, however, does not give clear instructions as to how the attributes should be assigned to the deity's hands.

While I have not come across any visual representations of type two, several examples of type one can be found. Fol. 20ᵛ of ms. Sanscrit 1814 of the Bibliothèque Nationale, Paris, contains a drawing which depicts the attributes (from top to bottom): (R) sword, axe, arrow, goad (?), diamond scepter (?), spear with banner – (L) shield, pestle (?), bow, *khaṭvāṅga* staff, skull and skull.

The "Mahārakta-Gaṇapati" (fig. 1) of the Rin 'byun clearly represents type one. The deity holds a diamond scepter and skull filled with blood in front, close to his body. The diamond scepter is represented as a dagger with a diamond knob. The drawing is based on the Fourth Panchen Lama's (1781–1852)[8] description of the deity in his Rin lhan (vol 2, fol. 125,1f.), which mentions a shield with a banner tied to a spear. In the Rin lhan Mahāraktagaṇapati appears among the *ādi-kalyāṇa* deities, i. e. deities whose worship is auspicious in the beginning, and he is one of three red deities with a form of Kurukullā and Raktakāmarāja.

The "Dancing Gaṇeśa" from Central Tibet (early 17th cent.), preserved in the collection of Berthe and John Ford, Baltimore (fig. 3)[9], shows the attributes in a slightly different order and has a dagger in place of a spear.

5 Or banner and/with trident
6 = pl. 75 in PAL 1984
7 = No 522 in CHANDRA 1986 I/208
8 Cf. SCHULEMANN (1958: 477) for these dates
9 Also pl 54 in LAUF 1976 (cf n 6 above)

	R(ight)	L(eft)
1	axe	pestle
2	arrow	bow
3	goad	*khaṭvānga* staff
4	sword	skull
5	dagger	shield and banner with three edges
6	diamond scepter (held in front)	skull (held in front)

This illustrates the tradition reflected in P 4981 where the deity is described as holding a shield and a banner in one hand. The banner appears as a piece of cloth having three edges. The same arrangement of attributes with a banner having three pendents can be seen in Thaṅka 13665 preserved in the Völkerkundemuseum of Zurich University, except that here the deity holds a noose in L1 instead of a pestle.

The "Dancing Gaṇeśa" from Central Tibet (early 15th cent.), previously preserved in the Doris Wiener Gallery, New York[10], also has a dagger in place of the spear and differs slightly in the distribution of the implements[11].

	R(ight)	L(eft)
1	axe	pestle
2	dagger	shield and lance (?)
3	sword	skull
4	goad	*khatvānga* staff
5	arrow	bow
6	diamond scepter (held in front)	skull (held in front)

[10] Cf pl 89 in PAL 1978 and pl. 26 in PAL 1984

[11] Illustrations largely differing from this description or with unclear attributes are 1 "Dancing Ganeśa", gilt bronze from Tibet preserved in the Avery Brundage Collection of the Asian Art Museum of San Francisco (B 60, B 228), published by SCHROEDER 1981. 491 (pl. 139F) Several attributes are missing – 2 "Gaṇapati", owned by Dogawer Maharani Chimanabai Gaekwad of Baroda, published by BHATTACHARYYA 1958 360 (fig. 228). The attributes are unclear – 3 "Mahārakta-Ganapati", no. 360 in the ms. entitled *zhu fo pusa sheng xiang zan*, ascribed to an unnamed Zhang Jia (Tib *lcan skya*) Hutuktu, preserved in the National Library of China, Peking, published by CLARK 1937 II/314

The Gaṇapatisādhana

The text of the Gaṇapatisādhana (SM 307 in BHATTACHARYYA's edition [II/592f.]) is re-edited here on the basis of the follwing mss. and readings:
B – (Vīrapustakālaya) National Archives, Kathmandu, no. 3–603, fol. 255b10–256a5[12]
Bh – Readings found in BHATTACHARYYA's edition of SM
BN1/2 – Bibliothèque Nationale, Paris (cf. FILLIOZAT 1941), Sanscrit 151/152, fol. 165b5–166a2 / 190a9–b5[13]
C – University of Cambridge Library (cf. BENDALL 1883), Add. 1593 (dated N.S. 939 [= 1819 A.D.]), fol. 249b2–7
M – University of Tokyo Library (cf. MATSUNAMI 1965) 451, fol. 233b6–234a4[14]
T – Takaoka Collection ("Buddhist Library" [cf. TAKAOKA 1981]), Nagoya, CA 26, fol. 189b6–290a2.

Like other Buddhist texts, SM refers to several categories of *mantras*, e.g. the *hṛdaya* ('heart') *mantra* and the *upahṛdaya*, which are yet to be studied for their function and significance. Gaṇapati's *hrdaya-mantra* is:

oṃ āḥ gaḥ śāntiṃ kuruṣva māṃ hrīṃ bhrūṃ hūṃ svāhā |

According to the Āryatārābhaṭṭārikākalpa (SM [115] I/242,2) a *hṛdayamantra* can also be used as a *mantra* for recitation. P 4973 gives the initial and final syllables of the above-mentioned *hrdaya*, i. e. *oṃ āḥ gaḥ hūṃ svāhā*, as a '*mantra* for recitation'[15].

The *upahṛdaya* is: *om ga<ḥ> ga<ḥ> siddhi siddhi sarvārtham me prasādaya prasādaya hūṃ ja<ḥ> ja<ḥ> svāhā*

According to P 4976 and 4981 this is the 'invoking *mantra*', possibly used in calling the deity for worship. *gaḥ* is Gaṇapati's 'seed' (*bīja*) syllable and *jaḥ* a syllable used in rites of magical 'attraction' (*ākarsaṇa*)[16].

om[17] *namaḥ śrīgaṇapataye* ||
om āḥ gaḥ śāntim[18] *kuruṣva*[19] *māṃ hrīm bhrūm hūṃ svāhā* || *hrdayaḥ*[20] ||

---

12 This ms. was used in part by BHATTACHARYYA; cf. his preface to SM vol. I, p. xiiif.
13 BN1/2 were at the disposal of MALLMANN.
14 This ms. has been used by MEISEZAHL.
15 The *mantras* for recitation are termed *jap(y)/jāpamantra* in SM.
16 Cf. Raktayamārisādhana, SM (270) II/532,16.
17 om. B
18 Bh : °*ti* B, BN1/2, C, M, T
19 Bh : °*sva* B, BN1/2, C, M, T
20 Bh : °*ya* B, BN2, C, M, T

oṃ ga<ḥ> ga<ḥ> siddhi siddhi sarvārtham[21] *me prasādaya prasādaya*[22] *hūṃ ja<ḥ> ja<ḥ> svāhā* || *upahṛdayaḥ*[23] ||
oṃ āḥ gaḥ hūm svāhā ||
oṃ varadakarāya[24] *svāhā* ||
oṃ vaktraikadaṃṣṭre[25] *vighneśa hūṃ phaṭ svāhā* ||
oṃ gaṇapatyai svāhā ||
oṃ ⁺*śāntikarī*[26] *bhrūṃ bhrūṃ*[27] *hāriṇeśaḍākinī*[28] *hūm phaṭ svāhā* ||
om jaḥ[29] *mesi*[30] *hūṃ* | *kuru vam* | *aḥ*[31] *anye hoḥ ja<ḥ> jaḥ*[32] *svāhā* ||
tato gaṇapatibhāvanā || *bhagavantaṃ gaṇapatim raktavarṇaṃ jaṭāmukuṭakirīṭinaṃ sarvābharaṇavibhūṣitam*[33] *dvādaśabhujaṃ lambodaraikavadanam*[34] *ardhaparyaṅkatāṇḍavaṃ trinetram apy ekadantaṃ savyabhujeṣu*[35] *kuṭhāraśara-aṅkuśavajrakhaḍgaśūlaṃ*[36] *ca vāmabhujeṣu muṣalacāpakhaṭvāṅga-asṛkkapālaśuṣkamāṃsakapāla*[37]*kheṭakaṃ*[38] *ca raktapadme mūṣikoparisthitam* || *iti gaṇapatisādhanaṃ samāptam*[39] ||

2. The Six-Armed, Three-Headed Gaṇapati

This syncretistic form of Gaṇapati is described in two texts which are lost in Sanskrit and only extant in Tibetan translations:
1. Śrī-Ājñāvinivartagaṇapatisādhana (P 4563, D 3741; om. Narthang) written by Indrabodhi and translated by Dīpaṃkaraśrījñāna ([Atiśa] c. 982–1054) and rGya brTson 'grus Seṅ ge, and
2. Āryagaṇapatirāgavajrasamayastotra (P 4561, D 3739; om. Narthang) written by Dīpaṃkaraśrījñāna (Atiśa) and translated by him in collaboration with Tshul khrims rGyal ba[40].

---

21 Bh : °*tha* B, BN1/2, C, M, T
22 om B
23 Bh : °*ya* B, BN1/2, C, M, T
24 Bh . °*karaye* B, M, T, °*kalaye* BN1/2, C
25 Bh : °*eka*° B, BN1/2, C, M, T
26 °*tin*° B, Bh, °*tiṃ*° BN1/2, C
27 om B, Bh, BN1/2, C.
28 Bh . °*nī* B, BN1/2, C, M, T
29 Bh : *jam* B, BN1/2, C, M, T
30 Read *me 'si*?
31 *om* Bh.
32 BN1, C : *ja* B, Bh, M, T
33 °*vi*° om Bh
34 Bh . °*eka*° B, BN1/2, C, M, T.
35 Bh °*je* B, BN1/2, C, M, T
36 Bh · *kuṭhāraḥ*° B, BN1/2, C, M, T, °*śaraḥ*° BN1/2, C, M, T
37 °*kapālai*° M; °*kapāle*° T.
38 °*phaṭakaṃ* B; °*pheṭakaṃ* BN1/2, C, M, T. Read °*kheṭakaṃ* with MEISEZAHL (1980. 169–171).
39 °*taḥ* M, T.
40 It is also described in the Rın lhan (vol 2, fol 369,5–373,3)

The two aforementioned texts are among the Ganapati texts translated by WILKINSON (1991: 256–258, 265f.). Their translations, however, need some revisions.

The deity's body colour is white like snow. He has three heads: one of an elephant, one of a cat and one of a monkey. He has six arms and four legs. The hands hold the following implements:

	R(ight)	L(eft)
1	radish (*mūla*)	sweetmeat ball (*laḍḍu*)
2	jewel (*ratna*)	skull (*kapāla*) / vessel filled with beer[41]
3	sword (*khaḍga*)	axe (*paraśu*)

While the *sādhana* gives the attributes in the above sequence, the *stotra* exchanges R2 with R3 and L1 with L2.

The deity has four legs. The first pair is in standing position with one leg (following the Sādhana, the right one) stretched out and the other retracted. This posture is usually known as (*praty*)*ālīḍha*, depending on the definition of the posture one follows. The other pair of legs is in a cross-legged posture (*paryaṅka*). Beneath the deity is the goddess Gaurī (tib. *dkar mo*), a form of Durgā, with a monkey's head. From her mouth jewels fall into vessels to remove the practitioner's poverty and fulfill his hopes. The Sādhana states that she should sink in half of Ganapati's genitals.

The Rin 'byuṅ (cf. fig. 2[42]) shows this form of Ganapati with the heads of an elephant (central), a rat/mongoose or boar (right) and a monkey (left). Although the Tibetan texts consulted and the Rin lhan on which the drawing is based clearly read 'cat' (tib. *byi la*), one would expect the drawing to be based on a textual version reading 'rat' (tib. *byi pa*)[43].

The drawing (fig. 2) shows the previously described attributes. The radish is seen with three leaves[44]. L1 holds a vessel and not a skull cup, thereby following the iconographical tradition also reflected in the *stotra*. The deity stands with the left leg stretched out and the right one retracted, thereby contradicting the description in the Sādhana. The deity's second pair of legs in sitting posture is supported by a female

---

[41] The vessel is mentioned in the *stotra* as well as in the Rin lhan The Rin 'byun follows the latter's description.

[42] = No. 838 in CHANDRA 1986 I/316.

[43] WILKINSON translated "rat" contrary to the reading of P

[44] For a Bengali tradition of depicting Ganapati's radish with three leaves held in the same fashion between thumb and index finger cf GETTY 1936 62 with pl 16d

figure's hands. Her head resembles a cat's rather than a monkey's as described by the text. She is naked and sitting below Gaṇapati with her head below his genitals in accordance with the Sādhana's description. The deity is, as it were, sitting on or above the goddess as if she was his vehicle. At the same time he subdues her. Two naked attendants are shown below the goddess, but they do not support her feet which rest on a lotus petal. The drawing shows two vessels which could be connected with the jewels said to fall from the goddess' mouth into vessels.

The drawing has the heading *'jur 'gegs sel ba'i tshogs bdag*, 'Ājñāvinivartagaṇapati', while the *stotra* does not name the deity. The Sanskrit name could be interpreted as "the Gaṇapati who possesses *ājñāsiddhi*", i. e. the supernatural power of forcing his command on others[45] The Rin lhan calls the deity *'jur 'gegs sel ba'i tshogs bdag chags pa rdo rje*, 'Rāgavajra-Ājñāvinivartagaṇapati'. The name *rāgavajra* also appears as part of the *stotra* title.

The *mantra* given for recitation in the Sādhana is: *oṃ gaṃ gaṇapati mama ratnasiddhi ga<ḥ>* (8x) *gaṇapati svāhā*. It indicates the objective for which the deity is worshipped, i. e., the attainment of jewels (*ratna*) and wealth. The *stotra* praises Ganapati as the god of wealth. The Rin lhan[46] includes this Gaṇapati among the wealth-bestowing deities. The Mahāganapatitantra (P 337) refers in its tenth chapter[47] to a *vidyā* (*mantra*) named *ratnasiddhi* which may be identical with the above *mantra*. When repeated one hundred thousand times treasure mines below the earth will be revealed to the practitioner. The jewel is also one of the attributes held by Gaṇapati. Jewels fall from Gaurī's mouth into vessels. Whereas in the iconography of Jambhala a mongoose, and sometimes in the iconography of the Buddhist Gaṇapati a rat is seen spitting out jewels / holding a jewel between the jaws, here a goddess is the receptacle of jewels.

The offerings mentioned for worship are balls of sweetmeat (*laḍḍu*), radish and beer, which are also among the attributes held by the deity. These offerings are also found in the cult of the Japanese dual form of Gaṇapati named Kangiten[48].

---

[45] For this supernatural power (*siddhi*) cf GOUDRIAAN 1978 106 and 312 (discussing Ājñāvivartinī and Ājñāvivartinīśvarī appearing in Mantramahodadhi X 35ff.). *vinivarta* above should probably be emended to *vivarta* The Tibetan translation of P reads *'jur bgegs* (for *'jur gegs* [= skt *preta* (?)] in D), interpreted by WILKINSON as "obstacles [*bgegs* = skt *vighna*] of entanglement [*'jur*]", thereby rendering Gaṇapati's name as "the one who clears the obstacles of entanglement".

[46] Cf vol. 2, fol. 370,1f.

[47] Vol 7, Ba, fol 203a6.

[48] These offerings have been discussed by SANFORD (1991 312f) in the section "Radish, Buns, and Wine"

The three heads of the deity point to a syncretistic form. The significance of the cat's head is unclear. If we follow the interpretation of a rat (for cat), this head would represent Gaṇapati's vehicle. The monkey's head also appears as Gaṇapati's consort's head and should be viewed together with it. She is named Gaurī and appears as his consort in the Hindu tradition[49], however, without the head of a monkey. Monkeys appear in several Gaṇapatisādhanas. In the Gaṇapatistotra (P 4991) Gaṇapati is said to manifest in a monkey's body and have a monkey face. The Daridranidhipradagaṇapatisādhana (P 3855) mentions a rope made from elephant and monkey hair. The "Dancing Gaṇeśa" from the Doris Wiener Gallery (s. above, p. 204) shows monkeys making offerings to Gaṇapati. Another syncretistic three-headed form of Gaṇapati in the Hindu tradition, Trimukhagaṇapati, has the heads of a monkey, a lion and an elephant. Here Ganapati is among the fifty-six Vināyakas of Kāśī in enclosure 3 as no. 19[50].

Four-legged forms of Gaṇapati are also known elsewhere: specimens from Chinese Turkestan, Tun-Huang and Japan with both pairs of legs in sitting position have been identified and described in GETTY 1936: 41, 84–86 (with pl. 35 and 36a). GETTY assumed there was Tibetan influence in these representations. As Ājñāvinivartagaṇapati has three heads and six arms, one would expect him to have six legs instead of four. A six-legged form (having five heads and ten arms) is described in the Mahāgaṇapatisādhana (P 5176).

Illustrations

Fıg. 1 – Mahāraktaganapati of the Rin 'byun (cf. n. 7)
Fig. 2 – The sıx-armed, three-headed Gaṇapatı of the Rin 'byun (cf n. 42)
Fig. 3 – Dancing Gaṇeśa from Central Tibet, Collection of Berthe and John Ford, Baltimore (= plate [cf. n. 6 and 9])

[49] For Gaurī and Durgā as Gaṇapatı's consorts cf COHEN 1991 124–126

[50] Cf Skandapurāna, Kāśīkhanda LVII 82cd Thıs form does not seem to be depicted anywhere A form of Ganapatı wıth a lıon's face and elephant s trunk ıs described ın the Śrītattvanıdhı III 98 as Sımhaganapatı In the form of Heramba the deıty wıth five elephant heads sıts on a lıon ınstead of a rat



ཚོགས་བདག་དམར་ཆེན

Fig. 1



འཛུམ་རྣམ་དཀྲོལ་ཞལ་བའི་ཚོགས་བདག

Fig 2

Bibliography and Abbreviations

BENDALL 1883 — C. BENDALL, Catalogue of the Buddhist Manuscripts in the University Library, Cambridge. Cambridge 1883.

BHATTACHARYYA 1958 — B BHATTACHARYYA, The Indian Buddhist Iconography Calcutta ²1958.

BROWN 1991 — R L BROWN (ed), Ganesh. Studies of an Asian God Albany, N.Y. 1991

CHANDRA 1986 — L CHANDRA, Buddhist Iconography of Tibet, begun by the late Prof. Raghu Vira Vols. I-II. Kyoto 1986.

CLARK 1937 — W E. CLARK, Two Lamaistic Pantheons, ed with introduction and indexes from materials collected by the late Baron A. von Stael-Holstein. Vols I-II Cambridge, Mass. 1937

COHEN 1991 — L COHEN, The Wives of Gaṇeśa In. BROWN 1991, p 115–139

D — The Nyingma Edition of the sDe-dge bka'-'gyur and bsTan-'gyur, sponsored by the Head Lama of the Tibetan Nyingmapa Meditation Center, published by Dharma Mudranālaya under the direction of Tarthang Tulku Vols. 117+8 Oakland, California 1981–1982.

FILLIOZAT 1941 — J. FILLIOZAT, Catalogue du fonds sanscrit Fasc. I Nos. 1 à 165 Paris 1941

GETTY 1936 — A GETTY, Gaṇeśa. A Monograph on the Elephant-Faced God. Oxford 1936

GOUDRIAAN 1978 — T GOUDRIAAN, Māyā Divine and Human. Delhi 1978

LAUF 1976 — D.-I LAUF, Secret Revelation of Tibetan Thangkas Picture Meditation and Integration of Lamaist Cult Paintings. Freiburg i Br. 1976

MALLMANN 1975	M.-TH. DE MALLMANN, Introduction à l'iconographie du tântrisme bouddhique. Paris 1975.
MATSUNAMI 1965	S. MATSUNAMI, A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library. Tokyo 1965
MEISEZAHL 1980	R. O. MEISEZAHL, Geist und Ikonographie des Vajrayāna-Buddhismus. Hommage à Marie-Thérèse de Mallmann. Sankt Augustin 1980.
P	The Tibetan Tripiṭaka. Peking Edition, repr. under the supervision of the Otani University, Kyoto, ed. D. T. SUZUKI. Vols. 168. Tokyo – Kyoto 1955–1961.
PAL 1978	P. PAL, The Arts of Nepal. Vols. I-II. Leiden – Köln 1974–1978.
PAL 1984	Id., Tibetan Paintings. A Study of Tibetan Thankas, Eleventh to Nineteenth Centuries. London 1984.
Rin lhan	Sadhana-Mala of the Panchen Lama Bstan-paḥi-ñi-ma-phyogs-las rnam-rgyal entitled Yi-dam-rgya-mtshohi sgrub-thabs rin-chen-ḥbhyuṅ-gnas-kyi lhan-thabs rin-hbyuṅ don gsal, reproduced by L. CHANDRA from the collections of Prof. Raghu Vira. Pts. I-II. New Delhi 1974
SANFORD 1991	J. H. SANFORD, Literary Aspects of Japan's Dual-Gaṇeśa Cult. In: BROWN 1991, p. 287–335.
SCHROEDER 1981	U. VON SCHROEDER, Indo-Tibetan Bronzes. Hong Kong 1981.
SCHULEMANN 1958	G. SCHULEMANN, Geschichte der Dalai-Lamas. Leipzig 1958.
SM	Sādhanamālā, ed. B. BHATTACHARYYA. Vols. I-II. Baroda 1925–1928.
Śrītattvanidhi	Śrītattvanidhiḥ . . MUMMADIKṚṢṆA ODYAR . . . viracitaḥ. Bombay 1901.
TAKAOKA 1981	H. TAKAOKA, A Microfilm Catalogue of the Buddhist Manuscripts in Nepal. Vol. I. Nagoya 1981
Vīrapustakālaya	Nepālarājakīyavīrapustakālayasthapustakānām bṛhatsūcīpatram yasyāyam bauddhaviṣayakaḥ saptamo bhāgaḥ tasyāyam tṛtīyakhaṇḍaḥ, Buddhisāgaraśarmaṇaḥ adhyakṣatāyām PŪRṆARATNA VAJRĀCĀRYAsāhityaśāstriṇā sampāditaḥ. Kāthmāṇḍū V.S. 2023.
WILKINSON 1991	CH. WILKINSON, The Tantric Gaṇeśa Texts Preserved in the Tibetan Canon. In: BROWN 1991, p. 235–275



Fig. 3

SĀDHANAMĀLĀ 256 – A PĀŚUPATA-BAUDDHA TANTRISTIC SĀDHANA

*By Max Nihom, Vienna**

Among the 312 texts which constitute the collection known as the Sādhanamālā, no. 256, devoid of title, dedication and concluding colophon[1], is particularly challenging. Although one may say that texts of the Buddhist Sādhanamālā are more difficult than they often appear to be on first sight, this one truly bristles with seemingly aberrant and obscure expressions. It is the hope of this brief study to bring some measure of comprehensibility and logic to this indubitably prickly tantristic text. It will appear that SM 256, in addition to displaying a configuration very unusual in a *maṇḍala*, contains lexical material whose only Indian parallel as technical term is, to this writer's knowledge, to be found in the few texts available on the largely unstudied philosophical system of the Śaivite Pāśupatas[2].

SĀDHANAMĀLĀ 256: TEXT

thlīṃ[3] *buddhabhaṭṭārakasya hrdayam idaṃ plīm*[4] *mañjuśrīhṛdayam idaṃ hrīḥ āryyāvalokiteśvarasya hṛdayam idam dhīḥ vajrabhīṣmasya hrdayam idam | amīṣāṃ caturṇāṃ hṛdayānāṃ madhye anyatamam hrdayaṃ japatāṃ svakasvakadevatāyogam kṛtvā vāgmitā sev<āprar>-oci<ta>tā*[5] *śrutidhāritā asamānapratibhānatā sarvvatra vāde vijayitā*

---

* In the preparation of this study, I am greatly indebted, for the collection of Pāśupata materials made available, to the Forschungsinstitut fur die Kultur- und Geistesgeschichte Asiens der Österreichischen Akademie der Wissenschaften This greatly simplified the collection of the Indian Sanskrit data

1 The concluding rubric *hrdayamantrasiddhyupadeśah* has been provided by the editor

2 A good bibliography of Pāśupata Śaivism may be found dispersed in HARA 1958. To this may be added numerous later articles by this eminent Pāśupata scholar, as well as F A. SCHULTZ, Die philosophisch-theologischen Lehren des Pāśupata-Systems (Walldorf-Hessen 1958) and OBERHAMMER-6

3 SM ms A *snīṃ*, C *sphīm*

4 SM ms A *vphīṃ*, Nb *kiṃ*.

5 For printed SM *sevocitā*; see infra, p. 220.

[6]*alpāyāsāt pañcābhijñātā*[6] *sidhyati* | *hṛccandramaṇḍalamadhye aśeṣa-vāṅmayaśarīraṃ hṛdayākṣarāṇāṃ madhye* +*anyatamākṣaraṃ*[7] *dhyāyatām dūradarśitādyabhijñājñānaṃ pratisidhyati* |

As evident from the Sanskrit punctuation, this short *sādhana* may be divided into three parts. The first provides the four seed syllables, here called 'heart [*mantra*s]' (*hṛdaya*), and divinities of the praxis. The second provides the five supernatural powers (*abhijñā*) achieved by those who engage in mantric recitation (*japatām*). The last mentions the gnoses (*jñāna*) obtained by those who meditate (*dhyāyatām*). Before hazarding a translation, I attempt an annotation without which a translation would be meaningless.

Of the four seed-syllables – *thlīṃ*, *plīṃ*, *hrīḥ*, and *dhīḥ* – only the third, *hrīḥ*, connected with Avalokiteśvara, may be held to be particularly current in the Sādhanamālā and in Buddhist tantric texts in general. After *oṃ*, *āḥ*, and *huṃ*/*hūṃ*, *hrīḥ* is easily the most common seed-syllable in Buddhist tantric and tantristic texts. Generally speaking, it is most often associated with Amitābha and other divinities found in *maṇḍala*s in the western direction and is usually, but not exclusively, red in colour. As such it may safely be associated with speech.

In contrast, the first *bīja*, *thlīṃ*, is rather unusual: it may be found in SM 49 (Vādirāṭsādhana) as parcel of the preliminary meditative-production of this text dedicated to Mañjuśrī[8]. In this *sādhana*, as in SM 46 and 52, Mañjuśrī as Vādirāj – the King of Speech – is marked by Akṣobhya.[9] Arranging the four syllables of SM 256 around the compass, *thlīṃ* would also be in the east, the standard direction for Akṣobhya. That this reasoning has some merit is supported by the third *bīja* being *hrīḥ* and being associated with Avalokiteśvara, whose position, as marked by Amitābha, is usually in the west.

The apparently only other occurrence of *thlīṃ* in the Sādhanamālā is, however, more important. *thlīṃ* is the syllable to which an entire text, SM 84, is devoted. This, entitled the Ekākṣarakalpakatipayaprayoga and dedicated to Mañjunātha, waxes lyrical on the seed-

[6] SM mss. A and C omit these two words
[7] For printed SM *anyatamadakṣaram*.
[8] SM I/104,3f *viśvapadmopari candramandale raktathlīmkāraṃ dṛṣṭvā*.
[9] According to MALLMANN 1964. 23–26, Vādirāj is distinguished by the presence of the *dharmacakramudrā* (". . nous nous refusons à distinguer des 'formes' différentes parmi les divers Mañjuśrī au geste d'enseignement qui, pour nous, restent tous Vādirāj" [p. 25]).

syllable's merits and contains directions for unguents and potions whose effect is the attainment of self-sufficiency (*svastha*)[10]. Taking all these data on *thlīṃ* together, we may consequently provisionally identify Buddhabhaṭṭāraka as belonging to the family of Akṣobhya in the east.

The second monosyllable *plīṃ*, connected with Mañjuśrī, is not found among the seed syllables associated with this divinity in his many SM *sādhanas*. Any justification of his presence here in the south must therefore perforce be *ad hoc*. Nevertheless, noting that both Avalokiteśvara and Buddhabhaṭṭāraka may, via their *bījas*, be associated with speech as per above, we may observe that Mañjuśrī very often is depicted carrying a book (*pustaka*) of the Prajñāpāramitā[11]. The twelve perfections, *pāramitās*, are in fact found in the south of the Dharmadhātuvāgīśvaramaṇḍala, as described in the Niṣpannayogāvalī 21[12], a *maṇḍala* whose central divinity is Mañjughoṣa[13]. This figure is, of course, also a form of Mañjuśrī, and in this *maṇḍala* displays the *dharmacakramudrā*[14] and bears the *prajñāpāramitāpustaka*[15]. We shall see that these seemingly random associations will prove quite useful.

There remains the fourth seed syllable *dhīḥ* associated with Vajrabhīṣma. All other occurrences of this *bīja* in the Sādhanamālā are associated with either Mañjuśrī or with Prajñāpāramitā[16]. Although this by no means directly clarifies the presence of *dhīḥ*, one might suppose that because the three divinities other than Vajrabhīṣma mentioned in the *sādhana* may, as explained, be connected with the notion of speech, the occurrence of *dhīḥ* might be indirectly justified precisely because its other occurrences in the Sādhanamālā are found

---

[10] The text begins with: *thlīṃ* (ms Na *thnīm*) *nāma sarvvakāryyasamarthah paramaguhyatamah sārvvakarmmika evāksaro nāma vidyārājo 'natikramaṇīyaḥ sarvvasattvānām adhṛṣyah sarvvasattvānāṃ maṅgalah sarvvasattvānām sādhakah sarvvamantrāṇāṃ prabhuḥ sarvvalokānām īśvarah sarvvavitteśvarānām maitryātmakah sarvvavidviṣṭānām kāruṇikaḥ sarvvajantūnāṃ nāśakah sarvvavighnānām* |.

[11] Mañjuśrī is often depicted with a Sanskrit manuscript or the Buddhist canon, cf. Yoritomi 1990. 327–329.

[12] Edited and translated into French in Mallmann 1964: 82–96, 229–241

[13] In SM 64 – the Dharmaśaṅkhasamādhisūcakadharmadhātuvāgīśvarasādhana – the central divinity is referred to as Mañjuśrībhaṭṭāraka

[14] See above n 9

[15] *mañjughoṣo. <a>ṣṭabhujo dvābhyāṃ dharmacakramudrah savyaih kṛpāṇabānavajrāṇi vāmaiḥ prajñāpāramitāpustakacāpavajraghaṇṭā bibhrāṇah* |

[16] For text *loci* and discussion of *dhīh* in the SM and the Tattvasamgraha, the fundamental *tantra* of the *yogatantra* class, see the forthcoming volume provisionally entitled "Studies in Indian and Indo-Indonesian Buddhist Tantricism"

only in association with these two divinities. This rather obtuse ratiocination clearly depends on finding a connection of Vajrabhīṣma with language. If found, this would tend to be conclusive, since the presence of this divinity here is the sole attested occurrence, to my knowledge, of Vajrabhīṣma in the Buddhist tantric literature and would, as such, require an explanation, the more since unlike divinities heroic figures derived from the Indian epics are not common in the Buddhist tantric and tantristic literature[17]. Having said this, the explanation is remarkably simple: Bhīṣma was "renowned for his continence, wisdom, bravery, and fidelity to his word"[18]. If we note that Vajrabhīṣma is found in the north, the direction of Amoghasiddhi who is the tutelary Tathāgata of the Action-family (*karmakula*), the fidelity in action to the spoken word attributed to Bhīṣma makes much sense. In short, I propose that Vajrabhīṣma is found here in SM 256 precisely because of his faithfulness in deed to his verbal promises and because of his concomitant audacity[19].

As in the first section of the *sādhana*, the emphasis in the next section would seem to be on speech. Reciting one among the four *hṛdayas*, the practitioner obtains the 'condition of the five *abhijñās*' (*pañcābhijñātā*). Here we have the first difficulty. In Mahāyāna Buddhism there are five (or six)[20] standard *abhijñās*. Associating them with the five *abhijñās* (and these with the four directions of the compass and the center), and the one explicitly mentioned *abhijñājñāna*, as provided in SM 256, we obtain:

---

17 The most obvious other example is the female Bhīmā (cf MALLMANN 1975 117) As found in the Sarvadurgatipariśodhanamaṇḍala described by Sarvadurgatipariśodhana-B 254,20f , she is green in colour and bears a *vajra* in her right hand and a sword scabbard in her left (*bhīmā śyāmavarṇā dakṣiṇena vajradhāriṇī vāmena khaḍgaphetakadhāriṇī, 'jigs gdon ma ljan khu g.yas pas rdo rje cin | g.yen pas rol gri pheṭaka 'dzin pa'o*). The Niṣpannayogāvalī reads, as MALLMANN observes (ib., n 2), -*khetaka* (for *kheṭaka*), this may be corrected on the basis of SKORUPSKI's (1983) edited Sanskrit text and its Tibetan translation

18 MONIER-WILLIAMS 1899: 758c; the author refers to his Indian Wisdom, p 375, and to Religious Thought and Life in India, p. 561–564, neither of which was available to me

19 A nice example of the latter which is useful here may be found at Mahābhārata II 62,15 where Bhīsma even dares to state that the *dharma* is just what a strong man says it is *balavāṃs tu yathā dharmam loke paśyati pūrusaḥ / sa dharmo dharmavelāyāṃ bhavaty abhihitah paraih //*.

20 The sixth, when mentioned, is commonly *āśravakṣayajñāna*, see EDGERTON 1953. 50 and DAYAL 1932· 106ff

divyacakṣus	*vāgmitā*	east	*dūradarśitā*
divyaśrotra	*sevocitā*	south	-
paracittajñāna	*śrutidhāritā*	west	-
pūrvanivāsānusmṛti	*asamānapratibhānatā*	north	-
ṛddhi	*vijayitā*	center	-

Clearly, this table yields nothing much of note useful for understanding the *abhijñā*s of SM 256[21] save perhaps that *divyacakṣus* might conceivably be held to be parallel to *dūradarśitā*. Therefore, whatever the import of the *pañcābhijñātā* may be in the Sādhanamālā text, it is not that of a relation to the 'classical' set of Mahāyāna terms for the *pañcābhijñā*s.

As for the fifth item *vijayitā*, 'the condition of being victorious', preceded as it is by *sarvatra vāde* as palpable precondition, it is, as *summum* of the fivefold series, also associated with speech. Moreover, as telos its hypothetical allocation above to the center makes sense, all the more as the term *vādin*, 'one who proclaims (the doctrine, learning)', is especially said of the Buddha (EDGERTON 1953: 476). Therefore, it may be proposed that this fifth term, pertaining to an unnamed divinity in the center, may be separated from the remaining four.

As for these four, the term *vāgmitā* plainly means 'the condition of being eloquent'. It is also evident that with the possible exception of the second SM item *sevocitā*, all five of items end with the abstract suffix *-tā*.[22] Consequently, the form *sevoci°* being meaningless, the reading *sevocitā* is in all likelihood corrupt.

---

[21] A very nice example of these standard *abhijñā*s in a *tantra* is supplied by GST XII 53(/54)-58(/59): *gaṅgāvālukasamān buddhāṃs trivajrālayasaṃsthitān / paśyate cakṣurvajreṇa svahastaikaṃ yathāmalam //53// gangāvālukasamaih ksetraih ye śabdāh saṃprakīrtitāh / śṛnoty abhijñāvaśataḥ śrotrastham iva sarvatah //54// gaṅgāvālukasamaih ksetraiḥ kāyavākcittalaksaṇam / sa vetti sarvasattvānāṃ cittākhyaṃ nātakodbhavam //55// gaṅgāvālukasamaih kalpaih saṃsārasthitisambhavam / pūrvanivāsasamayam dinatrayam iva smaret //56// gangāvālukasamaih kāryaih buddhameghādyalaṃkṛtaiḥ / gaṅgāvālukasamān kalpān sphared drdhāgravajrinaḥ //57// ity āha bhagavān sa mayābhijñah / vajracakṣur vajraśrotram vajracittaṃ vajranivāsaṃ* (GST2/3 *vajravānī*; GST1 *vajrapānī*) *vajrarddhiś ceti / buddhābhijñārthasamsiddhau buddhakāyasamo bhavet //58//* The reading *vajranivāsaṃ* is supported by most manuscripts cited in GST1/3. Given the fit with the remaining *abhijñā*s, I am at a loss to explain why it has not been adopted, unless this listing of the supranormal powers has gone unrecognized

[22] In theory, a nominative singular of the agent suffix *-tṛ* is possible.

Retaining the motivation of connecting the term to speech and holding onto the suffix *-tā*, the simplest emendation would be to **sevocitatā*. This might be taken to mean 'the condition of being fit (or: suitable) for the service'. The difficulty with this is that the term in question is an *abhijñā* or supranormal power appertaining to the practitioner: being fit for a service cannot be reasonably regarded as a supranormal power[23].

A solution to this quandary may perhaps be sought via the item *sevā*. This is a technical term of the Buddhist *tantras*. According to Mkhas grub rje[24], *sevā*, 'service' (*bsñen pa*), is related to recitation (*japa*). A fourfold classification of *sevā* is known to the *anuttarayoga* class Guhyasamāja – *sevā, upasādhana, sādhana*, and *mahāsādhana*[25]. The *anuttarayoga* class Hevajratantra (I 2,22) is also aware of a *pūrvasevā*, that is, a preliminary worship or service. In this *tantra* and its commentary, Kāṇha's Yogaratnamālā, as well as in the Saṃvarodayatantra, *pūrvasevā* is also connected with recitation[26].

The reason for this digression is a passus in the *yogatantra* class Sarvadurgatipariśodhana where we find a seeming discrepancy between the Sanskrit (of SDP-B), its Tibetan translation, the Tibetan of SDP-A (no Sanskrit available), and the version of SDP-A retained in Vajravarman's commentary on this *tantra*[27]. The context is that the pupils, having thrown flowers and having been made to look into the *maṇḍala*, are consecrated with water taken from vases blessed by *mantras*. SDP-B 210,31–33, followed by its Tibetan (211,35–39), SDP-A 348,17–20, and Vajravarman 169d6f. read:

tataḥ sarvaṃ pradadyāt tad devānāṃ tu yathepsitam /
lakṣam ekaṃ dvilakṣam vā kṛtvā sevāprarocitam /
sādhayet sādhakas teṣām īśvarādisurottamān /

---

[23] Another possibility, although requiring the emendation of one, and the addition of another, *akṣara* is **sevoccitatā*, construed as *sevā-uccita-tā*, where *uccita* would be a hypothetical Middle Indic form with suffix *-ita* (cf HINÜBER 1986: 197 [§493]) from *uccati*, itself attested as a Buddhist Hybrid (Middle Indic) form of *ucyate* (EDGERTON 1953: 118). This might be rendered as 'the condition of having spoken in the service'. The difficulty is that this appears pleonastic, since a 'service' or 'worship' without words is, unlike a wordless meditative-production (*bhāvanā*), scarcely conceivable in Indian contexts.

[24] LESSING – WAYMAN 1960: 167, 200n. 36.

[25] See WAYMAN 1977: 155f .

[26] See NIHOM 1987: 78n. 12.

[27] The Sarvadurgatipariśodhana is available in two versions. A Sanskrit text is available for SDP-B. For SDP-A, the only version for which canonical commentaries exist (in vol. 76 of the Peking edition of the Buddhist canon), no text in Sanskrit has apparently survived A table comparing the contents of the two versions is provided by SKORUPSKI 1983: xviii-xxiii.

de nas lha rnams gaṅ 'dod pa'i // dṅos grub rab tu sbyin par bya //
'bum phrag gcig gam 'bum 'phrag gñis //
sṅon du bsñen pa byas nas ni //
dbaṅ phyug la sogs lha mchog ni // de rnams sgrub pa po yis 'grub //

de nas lha rnams gaṅ dga' ba'i // dṅos grub rab tu sbyin par bya //
'bum g[c]ig gam ni 'bum gñis sam // daṅ po bsñen pa byas nas kyaṅ //
dbaṅ phyug la sogs lha mchog rnams //
de dag sgrub pas bsgrub bya ste //

de nas lha rnams gaṅ dga' ba // dṅos grub rtag[28] *tu sbyin par bya //*
'bum gcig gam ni 'bum gñis sam // daṅ po bsñen pa byas kyaṅ //
dbaṅ phyug la sogs lha mchog rnams // rab tu 'dod pas bsgrub bya ste //

'Then he should present all[29] as is desired to the gods. Having effected that praised by (or: in) the service (that is, the *mantras*) one hundred thousand or two hundred thousand times, the practitioner[30] should effectively-produce the highest gods beginning with Īśvara[31] for them (the disciples).'[32]

---

28 This variant is not noted by SKORUPSKI. What appears to have occured is that for the second quarter of the preceding SDP-A verse – *mig dbye nas ni bstan par bya* – he recorded the Vajravarman variant *brtag par* (1983: 348n. 217). This is a mistake: Vajravarman reads as printed in SDP-A; the variant is really found one verse down, as *(gru)b rtag (tu)*. This results in. 'Then he should ever present that accomplished to the gods'.

29 All Tibetan versions (*dṅos grub*) imply **siddha/im*

30 Not reflected in Sanskrit or the remaining Tibetan versions, Vajravarman's *rab tu 'dod pa* can hardly represent Sanskrit *sādhaka*, the practitioner It might reflect **prepsita*, 'he desirous of obtaining [success]' This would seem to refer back to *dṅos grub* of the previous verse

31 The *maṇḍala* in question has as central divinity Trailokyasaṃgraha, surrounded by Īśvara (east), Indra (south), Brahmā (west) and Cakrapāṇi (north), cf SDP-B 210,16–19. *maṇḍalaṃ pūrvaval likhed madhye trailokyasaṃgraham / tasyāgrato likhed vīram īśvaraṃ śūlapāṇim / pṛṣṭhato vilikhed brahmāṇaṃ vāmataś cakrapāṇim / dakṣinena likhed indraṃ svamudrākaracihnitam /*.

32 Compare SKORUPSKI's translation (1983: 62): "He should grant that perfect rite which is delightful to the gods. Making a pleasing veneration one hundred thousand times or two hundred thousand times the coercer should coerce for them *Īśvara* and other gods, the very highest ones, . . ." SKORUPSKI seems to understand *sarvaṃ ... tad... yathepsitam /* as object of *pradadyāt* and with the meaning of 'a rite'. This is, however, seemingly made difficult by the Tibetan reflex for *sarvam*, *dṅos grub*, which can hardly mean 'rite' In context, this **siddha* means 'that accomplished (by him)'. 'Then he should present that accomplished (by himself) as desired to the gods'. The sentence simply means that the hierophant should (mentally) offer the gods (of the *maṇḍala*) whatever they want He then continues to effectively-produce them, having recited the *mantras* of the *(*pūrva*)*sevā*

All three Tibetan versions read **pūrvasevā* for *sevāprarocita*. Since text instances of *pūrvasevā* are also seemingly inevitably connected with *mantra* recitation,[33] the *sevā* of *sevāprarocita* may be so understood and we may propose that *sevocitā* in SM 256 should be accordingly emended to **sevāprarocitatā*[34], and that it in turn should be rendered as 'the condition of having been praised by (the *mantras* of) a (preliminary) service'.

The third item, i.e. *śrutidhāritā,* also supplies problems. °*dhāri-tā* means 'the condition of keeping in memory'. However, *śruti*, with the usual meaning of 'sacred knowledge, the Veda' is seemingly inappropriate. On the other hand, while *śruta* is attested with the meaning "the (Buddhist) holy word" and *śrutādhāra* with the meaning "holding fast (retaining in their minds) the sacred word" (EDGERTON 1953: 536), this does not seem to be the case for *śruti* in Buddhist texts. Unless one postulates that *śruti* here is an error for *śruta* or that *śruti* is a synonym for *śruta* as the Word of the Buddha, we must assume that it means nothing but speech which has been heard and which is remembered.

The fourth item, *asamānapratibhānatā*, we have assigned to the north. *pratibhāna* is the fourth of the four *pratisaṃvid*s[35], and would especially seem to refer to 'uncommon audacity in speech'. This jibes well with the qualities attributed to Vajrabhīṣma above. Because the *pratisaṃvid*s are associated with linguistic propaganda (DAYAL 1932: 261), the following table becomes useful:

	abhijñā	*pratisaṃvid*	divinity
east	*vāgmitā*	*dharma*	Buddhabhaṭṭāraka
south	*sevāprarocitatā*	*artha*	Mañjuśrī
west	*śrutidhāritā*	*nirukti*	Avalokiteśvara
north	*asamānapratibhānatā*	*pratibhāna*	Vajrabhīṣma
center	*vijayitā*	–	?

[33] So, too, Vajravarman's comment on this passage (169e2–4) *de la dan por me thog gan la babs pa'i lha'am ran gaṅ la mos pa'i lha bsgrub par bya ba'i phyir slob dpon des slob ma la de dag ci ltar sgrub pa'i thabs sbyin par bya ba ni* || *'bum gcig gam ni 'bum gñis sam* | *dan por bsñen pa byas nas kyaṅ źes gsuns pa ste* | *de la raṅ gi gnas sam gnas yid du 'on ba rnams su lha gaṅ 'dod pa'i gzugs bris la* | *mchod pa dan gtor ma byas te* | *bcom ldan 'das dpal phyag na rdo rje dban por gsol nas mchod dan skyabs su gsol ba byas nas* | *de dag gi sñiṅ po 'bum phrag gcig gam gñis bzlas pas bya ba ñid do* ||. The text continues with the relevant *mantras*.

[34] A reading **sevārocitatā*, although more conservative, is unlikely inasmuch as the form **rocita* appears unattested.

[35] For references see EDGERTON 1953 370; further, DAYAL 1932. 265–267.

From this perspective the practice of mantric recitation of the heart *mantras* of SM 256 spans the acquisition of the four *pratisaṃvids* – commonly considered as part of the requisite instrumentarium of a *bodhisattva* on the level of the ninth or *sādhumatī bodhisattvabhūmi*. On this level, the *bodhisattva* is especially protected by *dhāriṇīs*[36]. Having attained to these four powers[37], the practitioner, we may propose, now achieves their culmination with the 'state of being in possession of victory' (*vijayitā*). This presumptively is on the tenth and final *bhūmi*.

Superficially this analysis clarifies why no central deity is mentioned by the *sādhana*: he is the practitioner himself. But this is the essential nature of all *maṇḍalas*. Consequently, the *maṇḍala* depicted in the *sādhana* is fundamentally aberrant and this in turn behooves clarification.

We may attempt this by returning to the comment above noting that the twelve *pāramitās* are to be found in the south of the Dharmadhātuvāgīśvaramaṇḍala. To be more precise, they are located in the south of the second circle of this *maṇḍala*[38]. And behold, in the four cardinal directions of this circle we find the four *pratisamvids*[39]. Moreover, this is the only occurrence of these personified (and female) powers in any *maṇḍala* of the collections found in the Niṣpannayogāvalī or, for that matter, in the Sādhanamālā where they are not found at all.[40] Consequently, we might identify the 'incomplete' *maṇḍala* of SM 256 as a peculiar variety of a maṇḍalaic system of which the second circle of the Dharmadhātuvāgīśvaramaṇḍala is also a precipitate. To my knowledge, no other examples of such partial *maṇḍalas* are attested in the secondary literature. Nor is it at all obvious whether the *maṇḍala* of SM 256 should be regarded as a development or

---

36 See DAYAL 1932 277, 282, 291

37 According to the Lalitavistara 287,10, they endow power (*bala*) on a *bodhisattva*, while the Daśabodhisattvabhūmi enjoins the especial cultivation of the *balapāramitā* on this ninth level (DAYAL 1932 262, 291)

38 Niṣpannayogāvalī 21: *dakṣiṇasyāṃ dvādaśapāramitā dvibhujāh savyena cintāmanidhvajaṃ vāmena svasvacihnadharāḥ*. The text continues with a separate description of each (see MALLMANN 1964: 85)

39 *pūrvadvāre dharmapratisaṃvit sitaraktā vajrānkuśapāśabhrd bhujadvayā | dakṣine 'rthapratisamvit marakatavarṇā savyetarabhujābhyāṃ ratnapāśabhrt | paścime niruktipratisaṃvit raktā baddhapadmāntaśṛṅkhalābhrd bhujadvayā | uttare pratibhānapratisaṃvit marakataśyāmā trisūcikavajrānkitaghaṇṭāvyagrakaradvayā* |, cf. MALLMANN 1964· 87, 173.

40 They are also absent from Kuladatta's Kriyāsamgraha (MALLMANN 1964 166). The *pratisamvids* are, however, mentioned by SDP-B 144,3 in connection with the 'Pūjāmegha' *mantra* mentioning *prajñāpāramitā* and associated with the *dhūpamudrā*. The goddess Dhūpā, one of the four goddesses of the offerings, is further associated in this SDP-B *mandala* with the south

precursor of this well known but much understudied Dharmadhātuvāgīśvaramaṇḍala.

How peculiar SM 256 is becomes evident upon noting that it seems as if the 'level' or the 'status' of the four divinities decreases as one proceeds in a clockwise direction. Starting with Buddhabhaṭṭāraka who is clearly a 'higher' divinity, one then finds Mañjuśrī, also known as a central divinity in various *maṇḍala*s, but not quite always, it is fair to say, as the Lord Buddha himself. Proceeding to Ārya Avalokiteśvara, primarily known as a *bodhisattva*, one finally arrives at Vajrabhīṣma, a figure completely unknown in the pantheon and palpably derived from the heroic figure in the Hindu epic.

Moreover, a progression, but reversed, might be discerned for the *abhijñā*s as well, although this is less certain. Starting with a plain and simple eloquence (*vāgmitā*) in the east, one arrives at an uncommonly audacious speech (*asamānapratibhānatā*). Further, if this last has merit, then as ever starting in the east and proceeding in a clockwise direction, the 'highest' male figure, Buddhabhaṭṭāraka, is associated with the 'lowest' female figure, *vāgmitā / dharmapratisaṃvid*, and the 'lowest' male divinity, Vajrabhīṣma, with the 'highest' female, *asamānapratibhānatā / pratibhānapratisaṃvid*. Curiouser and curiouser

Lastly, in the third and final section of this brief *sādhana*, the five powers (*abhijñā*) subsequent upon the practice of *mantra* recitation now would appear to be correlated with five gnoses (*jñāna*),[41] resulting from meditation on the sound of the heart syllables. For reasons which will appear, it is regrettable that only the first of these, *dūradarśitā*, is explicitly mentioned. To this we shall return. But first a translation of SM 256.

SĀDHANAMĀLĀ 256: TRANSLATION

thlīṃ is the heart [*mantra*] of Lord Buddha. *plīṃ* is the heart [*mantra*] of Mañjuśrī. *hrīḥ* is the heart [*mantra*] of the noble Avalokiteśvara. *dhīḥ* is the heart [*mantra*] of Vajrabhīṣma.
For those (practitioners) reciting any one heart [*mantra*] among these four heart [*mantra*s], executing conjunction with the respective deities of each [heart *mantra*] (in turn)[42], the condition of the five supernormal

[41] That is, I understand *pratisidhyati*, 'obtain respectively (or ? successively)', to have a distributive sense with reference to the gnoses (*sic*!) of the supranormal powers (°*abhijñājñānam*) *prati+sidh* and nominal derivations are apparently unattested elsewhere

[42] I understand the *sādhana* to mean that taking as *japamantra* the *hrdaya* appropriate to whatever *kula* one belongs, the practitioner must yet yo-

powers – (1) the condition of eloquence, (2) the condition of having been praised by (*mantras*) in the (preliminary) service, (3) the condition of holding speech in memory[43], (4) the condition of uncommon audacity [in speech] and, (finally,) always proclaiming [the doctrine], (5) the condition of one victorious – obtains with [but] slight effort.' For those meditating in the middle of the moon circle in the heart on any one syllable [of the four] heart *mantras* which has a body consisting solely of speech,[44] the [respective] gnosis of the supranormal powers beginning with the state of possession of farsightedness obtains.

Although all too much remains to be understood, what remains to be explained is the presence of the term *dūradarśitā*. This term apparently is unattested elsewhere in Buddhist tantristic texts as a technical term. On the other hand, *dūradarśin* has been recorded for epic etc. Its evident, and perfectly ordinary, meaning is 'seeing from afar'[45]. For an example of an apparent mixture of a 'secular' and religious meaning for *dūra* plus a form of *dṛś*, we must travel to fourteenth century late medieval Java and consult the explicitly Buddhist, and Old Javanese, poem Sutasoma written by *mpu* Tantular[46]. The context is that the king has announced a decision not to go to war. The vizier (*saṅ apatih*) does not concur (SS 116,2):

nahan lin ira saṅ narendra sumuhur saṅ apatih atiwīra kottama
prabhuṅku parameśwaraṅku kita bhūpati pati nikaṅ jagat kabeh
kĕnoh sahana saṅ narendra rıṅ apan luputa riṅ paṅuwā nṛpeśwara
apan sakala buddhamūrtti śivamūrtti kita parama dūra dārśśana

---

gicly join himself to all four divinities starting with Buddhabhaṭṭāraka This then echoes the question, not unknown in the *yogatantras*, of whether there are *maṇḍalas* of each *kula* in the *mahāmaṇḍalas* of each of the four Buddha families As for the expression *svakasvakadevatāyogam*, compare GST XVIII 71f.: *pālanaṃ sarvavajrais tu mantracaryeti kathyate / svakasvakasvabhāvan tu vicārya manasā hṛdi //71// japaṃ tu sṛṣṭisaṃhāraṃ mantraṃ uccārya bhedataḥ / viśvavajrātmakān buddhān jñānabījena saṃharet //72//*

43 *niruktipratisaṃvid* is, in the Mahāyānasūtrālaṃkāra (139) "the knowledge of the different languages that are spoken in different countries" (DAYAL 1932· 265)

44 The distinction seems to be that of recitation of a *mantra* (that is, *jāpa*) and meditation on the sound (*dhyāna*) Meditation on the visual form of a *mantra* is also known; cf. LESSING – WAYMAN 1980: 186–189

45 See PW III/719: "in die Ferne sehend, einen weiten Blick habend"

46 This poem (SANTOSO 1975), and the Old Javanese Kuñjarakarnadharmakathana (edited by A. TEEUW and S O ROBSON, Kuñjarakarnadharmakathana Liberation through the Law of the Buddha. Leiden 1981), is a mine of information on Buddhist tantricism in Indonesia and also contains much material which may be used to no mean benefit in the study of the *tantra* in India.

'Thus spoke the king. The vizier, supremely heroic, answered:
"Your Majesty! My Lord Who are Supreme (*parameśwara*)! You are the lord of the earth, the lord of the entire world.
"It is entirely fitting that the king not be forgetful of the (uninhibited) freedom (of action)[47] of the lord of men.
"For You are the material form of Buddha, the form of Śiva, Who are supremely far-seeing."'[48]

In order to understand this verse a very brief description of the hero of the story of the Sutasoma is in order. The king is the former prince of Hastina, a veritable incarnation of the Jina (*singih yan jinamūrtti* [3,7a], *kita yan jinamūrtti sāksāt* [11,1a], *śākyamuni mandadi ri sira wiśeṣa dewata* [17,5c], *sira tuhu yan buddha sakala* [59,7a], etc.), who as prince had left the palace so as to avoid marriage and the succession in favor of following the observances of the Mahāyāna (*kinĕñĕp nira tulusa mahāyānabrata* [25.3d]). Eventually, of course, he relents (54,7f.), marries (79,8), and follows his father as king (92,2c), which is the state of affairs here. However, even as prince he is also the material form of Īśwara (*sakaleśwara* [17,4d], *darśśanīya sakaleśwara* [92,2b]) and the lord of the god of passion (*ratu ni dewa nin riman* [48,1a]).[49]

Returning to the verse cited, the salient feature here is not that it is possible to understand *paramadūradarśśana* as merely the (secular) farsightedness or perspicacity of the king. This meaning is as such scarcely refutable, if, indeed, any action of a king in the range of Indic cultures may be deemed secular. Of more importance are the implications of the variant reading for the fourth quarter verse found in sources A, C and G[50]: *apan sakala buddhamūrtti kita tatwa nika parama*

[47] *panuwā* is derived from (*h*)*uwā*, "loose, free, getting away, escaping, unrestrained, uninhibited, moving freely" (ZOETMULDER 1982· 647) In context, this fact of uninhibition of the king must refer to the royal prerogative, that is, the king's freedom of action, in this case to decide not to go to war

[48] Compare SANTOSO's translation: "Thus spoke the king The prime-minister heroically and excellently replied: 'My lord, my king, you are the ruler of the entire world, what you said is entirely true, nothing is wrong, Since you are an incarnation of Buddha who is the Supreme Truth, far and away without equal '" (1975 480).

[49] There are many other identifications to be found in SS In canto 52 in particular, the prince reveals himself as Wairocana (52,12a) and is lauded by the remaining Tathāgatas beginning with Aksobhya In canto 53 he is further identified as Parameśwara, Prttañjali, Wāgīśwara (!), Smaratattwa and Nāthagiri. However, above all the poem regards him as an incarnation of the Buddha and of Śiva.

[50] The remaining mss. B, D, E, F, H, I, and J and ZOETMULDER 1982 435 read as cited above The variant of the remaining three mss is the version adopted by SANTOSO, perhaps because he had announced the intention to furnish an edited text of source A

dūra darśśana 'For You are the material form of Buddha, the essence of supreme farsightedness'. That is to say: the remaining eight manuscripts have the somewhat more difficult reading *buddhamūrtti śivamūrtti* ... It is more difficult because the opponent of the king is Poruṣāda, and he too is manifestly Parameśwara (*sākṣāt hyaṅ parameśwara* [114,1a]) and manifestly has the form of Kāla (*sākṣāt kāla mamūrtti* [114,3b], *mahākālarudrāgnirūpa* [117,3b], *mahārudramūrtti* [135,4c], etc.). But this is exactly the gist of the matter: at the climax of the ensuing battle the sages, reciting Vedic *mantras*, arrive and address Poruṣāda in words which are simultaneously the acme of the poem and the best known of all statements in Old Javanese (139,4cd-5)[51]:

dūrān wĕnaṅta juga pan ratu buddhajanma
hyaṅ buddha tan pahi lawan śiwa rājadewa
rwāneka dhātu winuwus wara buddha wiśwa
bhīnneki rakwa riṅ apan kĕna parwanosĕn
maṅkā ṅ jinatwa kalawan śiwatatwa tungal
bhīnneka tuṅgal ika tan hana dharmma maṅrwa

'Far from that you are capable [of victory] at all, for the king is Buddha born.
'The Holy Buddha is not different from Śiva, the king of the gods.
'[As] two, not one element, are the excellent Buddha and Wiśwa[52] famous.
'Separate are these, it is said, whence it is fitting that they be a dichotomy[53] indeed.
'[But] likewise Jinahood and the Truth of Śiwa are one.[54]
'They are separate. They are one. There is no bifurcated Dharma.'[55]

---

[51] The phrase *bhīnneka tuṅgal ika* (5d) is the motto of the Republic of Indonesia.

[52] As noted by ZOETMULDER 1982. 2303, Wiśwa "probably for Wiśweśwara, a name of Śiwa"; note *viśveśvaraliṅga* (PW VI/1241)

[53] Note the irrealis *parwana*.

[54] What is identical is Buddhahood and the Truth of Śiwa Nowhere do we find (and, rashly, nowhere in Old Javanese will one find) that Buddhahood and Śiwahood are identical. More exactly, one will not find that Śiwahood is identical to Buddhahood. – I believe it may be advantageous to distinguish between *jinatwa* (42,2d) and *jinatatwa* (41,1b), as well as *śiwatwa* (41,1a 5d, 42,2bc) and *śiwatatwa* (42,1d). This, on an other occasion, could aid in unraveling the relationship between Śaivism and Buddhism in classical Java On the other hand, ENSINK (1974· 219ff. and 1978. 182f), SANTOSO (see infra n 55), and SOEBADIO (1971 117n 2, 133n 22) do not make this distinction The matter deserves close investigation, especially in the light of the syncretistic nature of many *maṇḍalas* assigned to the Buddhist *yogatantra* class

[55] SANTOSO (1975: 578) translates· "It is impossible for you to succeed, because [although] he is a king, he is an incarnation of Buddha, And there is

The point I should like to make here is that this quotation indicates that the king of Hastina, Sutasoma, may be regarded as both Buddha and Śiva. This was already suggested by the various epithets cited above. On the other hand, recognition of this within the context of the story itself clearly might have resulted in difficulties for later Javanese and Balinese readers, whence the alternative reading which omits the epithet *śiwamūrtti* at 116,2d. Restoring this in concord with the majority of manuscripts whose readings are available in SANTOSO's edition, however, allows us to reason that the attribute *dūradarśana* at 116,2b need not be 'Buddhistic'. This is important, for the Wṛhaspatitattwa, a Śaiva philosophical text consisting of Sanskrit verses and an Old Javanese commentary[56], at 14,12 is acquainted with *dūradarśana* as a *terminus technicus* of a Śaivite philosophy[57]. Hence, we may regard the emendation deleting *śivamūrtti* etc. in the Sutasoma as an attempt to enforce a non-Śaivite interpretation of *dūradarśana*.

As ZIESENISS (1958. 75) observes, the three *guṇas* of Sadāśiva mentioned in the Wrhaspatitattva are characteristics of the *jñānaśakti* of the divinity of the Pāśupatas. This can not assist us with the passus of SM 256 since in this text *dūradarśitā* is the first of five *jñānas*. However, a group of five attributes may be found in the earliest of Pāśupata texts, namely in Pāśupatasūtra I 21f. referring to the accomplishments of a yogic practitioner (i. e. a *siddha*). These read *dūradarśanaśravaṇamananavijñānāni cāsya pravartante* and *sarvajñatā* respectively. Clearly, as in SM 256, the four subsidiary powers are separated from the final one, which is, in the Pāśupataśūtra, omniscience.[58] If we now tabulate the five *abhijñās* of the Sādhanamālā with

---

no difference between god Buddha and god Śiwa, the king of gods It is said that the well-known Buddha and Śiwa are two different substances They are indeed different, yet how is it possible to recognize their difference in a glance, Since the Truth of Jina and the Truth of Śiwa is one They are indeed different, but they are of the same kind, as there is no divisions in Truth"

[56] This text has been studied, in a posthumous full-length work, by ZIESENISS 1958

[57] See WT *ad* v. 14 (*utaprotañ jagad idaṃ śivena parameśinā | utam vyāptam iti proktaṃ protañ ca manisūtravat //*) *nahan ikanan guṇa ri sira | dūraśrawaṇa | dūrasarwajña ta sira | dūradarśana ta sira | dūraśrawaṇa naranya ruměṅo i śabda madoh maparěk | dūrasarwajñāna ṅaranya wruh ry amběk nin madoh maparěk | dūradarśana ṅaranya tumon iṅ adoh aparěk |*

[58] In the Sarvadarśanasaṃgraha (Ānandāśrama ed , p. 62,13ff.) these five items are situated as follows: there are two kinds of 'end to misery' (*duhkhānta*), viz. selfless (*anātmaka*) and with a self (*sātmaka*). The selfless variety has the form of an exceeding separation from all ills (*anātmakah sarvaduhkhānāṃ atyantocchedarūpaḥ*) The one with form is a mastery (*aiśvarya*) which has the charcteristic of the *dṛkkriyāśakti* and is fivefold, divided according to its external object into *darśana*, *śravaṇa*, *manana*, *vijñāna* and *sarvajñānatva*, which is the power of mind (*dhīśakti*).

the five powers of a successful practitioner of the Pāśupatasūtra, we obtain:

vāgmitā	*dūradarśana*
sevāprarocitatā	*dūraśravaṇa*[59]
śrutidhāritā	*dūramanana*
asamānapratibhānatā	*dūravijñāna*
vijñānavijayitā	*sarvajñatā*

A rigid interpretation of this table is fruitless and, of course, dangerous in the absence of textual support. Nevertheless, scholarship without risk is demeaning to the would-be scholar. So, with the stipulation that the fifth items might easily refer to either Buddha or Śiva, (1) eloquence (*vāgmitā*) is similar to clarity of vision, (2) *sevā*, interpreted as 'service, worship' involves praise, which is heard, (3) *śruti*, the Veda, is remembered and lastly, (4) an uncommon brilliance or intelligence (*pratibhāna*) is clearly cognition.[60]

So interpreted, the first four *abhijñā*s are clearly not 'Buddhist' and cannot be reconciled in any easily acceptable way with the four *pratisaṃvid*s. This is precisely the point. I should like to hold that Sādhanamālā 256 reflects a conscious and successful effort on the part of the unknown author to amalgamate features of both the Dharmadhātuvāgīśvaramaṇḍala system and Pāśupatasūtra terminology. At the same time, asking ourselves whether the author was 'Buddhist', this question, insofar as it has meaning, would seem to have to be answered in the affirmative. The fit, as analyzed above, with known elements of Buddhism and Buddhist tantricism appears greater than any homology with known features of the Pāśupata Śaivas. In fact, if one accepts that SM 256 is such a synthetic text, then that a central deity is unmentioned and that the Lord Buddha, Buddhabhaṭṭāraka, is, in the east, the first among four equals, suggests that explicitly stating that Śiva is the missing central deity of this *maṇḍala* may have been one step too far for such a putatively nominal Buddhist author

59 Kauṇḍinya's Pañcārthabhāṣya *ad* PS I 21 makes clear that *dūra* is meant to refer to all four powers· *darśanādiṣv ādhikāriko 'tra dūraśabdo draṣṭavyaḥ* (p 42,5f.)

60 It must be noted that these ruminations bear no resemblance at all to the discussions of PS I 21 by the Bhāṣya, the Sarvadarśanasamgraha, or the Ratnaṭīkā on the Gaṇakārikās

Bibliography and Abbreviations

DAYAL 1932 — HAR DAYAL, The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Delhi 1932 (repr. 1975)

EDGERTON 1953 — FRANKLIN EDGERTON, Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary. New Haven 1953.

ENSINK 1974 — JACOB ENSINK, Sutasoma's Teaching to Gajavaktra. The Snake and the Tigress (Tantular, Sutasoma Kakavin 38.1–42 4). Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 130 (1974) 195–226.

ENSINK 1978 — Id , Śiva-Buddhism in Java and Bali. In Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries (Symposien zur Buddhismusforschung I) Report on a Symposium in Gottingen, ed H BECHERT. [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, Nr 108] Gottingen 1978, p. 178–198

GST — Guhyasamājatantra

GST1 — Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhyaka, ed. S BAGCHI [Buddhist Sanskrit Texts, No 9] Darbhanga 1965

GST2 — Guhyasamāja Tantra, ed. B. BHATTACHARYYA [Gaekwad's Oriental Series, No 53]. Baroda 1931.

GST3 — The Guhyasamāja Tantra A New Critical Edition, ed. Y MATSUNAGA Osaka 1978

Hara 1958 — MINORU HARA, Nakulīśa-Pāśupata-Darśanam. IIJ 2 (1958) 8–32.

HARA 1966 — Id , Materials for the Study of Pāśupata Śaivism Cambridge, Mass. 1966 (unpubl thesis).

HINÜBER 1986 — OSKAR VON HINÜBER, Das altere Mittelindisch im Überblick. [SbÖAW 467 = Veroffentlichungen der Kommission fur Sprachen und Kulturen Sudasiens, Heft 20] Wien 1986.

LESSING – WAYMAN 1980 — FERDINAND D. LESSING – ALEX WAYMAN, Introduction to the Buddhist Tantric Systems. New York [2]1980.

MALLMANN 1964 — MARIE-THÉRÈSE DE MALLMANN, Étude iconographique sur Mañjuśrī. [PEFEO LV]. Paris 1964

MALLMANN 1975 — Ead., Introduction à l'iconographie du tântrisme bouddhique [Bibliothèque du Centre de recherches sur l'Asie centrale et la haute Asie, Vol 1] Paris 1975

MONIER-WILLIAMS 1899 — MONIER MONIER-WILLIAMS, English-Sanskrit Dictionary Oxford 1899.

NIHOM 1987 — MAX NIHOM, On Buffalos, Pigs, Camels, and Crows WZKS 31 (1987) 75–109

PS — Pāśupatasūtra: Pasupata Sutras with Pancharthabhashya of Kaundinya, ed R.A. SASTRI Trivandrum 1940

PW I-VII — OTTO BÖHTLINGK – RUDOLPH ROTH, Sanskrit-Worterbuch. Theil I-VII. St Petersburg 1855–1875

SANTOSO 1975 — SOEWITO SANTOSO (ed & tr), Sutasoma. A Study ın Javanese Wajrayana. [Śata Pıṭaka Serıes, Vol 213]. New Delhi 1975.

SDP — Sarvadurgatipariśodhana (s SKORUPSKI 1983)

SKORUPSKI 1983 — TADEUSZ SKORUPSKI (ed & tr.), The Sarvadurgatipariśodhana Tantra Elımination of All Evıl Destınıes Delhı 1983.

SM — Sādhanamālā, ed. B BHATTACHARYYA. Vol. I-II. [Gaekwad's Oriental Series, Nos XXVI & XLI] Baroda 1925–1928

SOEBADIO 1971 — HARYATI SOEBADIO (ed & tr), Jñānasiddhānta [Bibliotheca Indonesıca 7]. The Hague 1971

SS — Sutasoma (s. SANTOSO 1975)

Vajravarman — Vajravarman, Bcom ldan 'das de bźin gśegs pa dgra bcom pa yaṅ dag par rdzogs pa'ı saṅs rgyas nan soṅ thams cad yons su sbyon ba gzi brjid kyı rgyal po rgyud kyı rgyal po chen po'i rnam par bśad pa mdzes pa'i rgyan źes bya ba. In· Peking edıtion of the Buddhıst canon, No 3453, and Peking edıtion of Tibetan Tanjur, Vol. 76, p 105a1–202a3

WAYMAN 1977 — ALEX WAYMAN, Yoga of the Guhyasamājatantra New Delhı 1977.

WT — Wṛhaspatitattwa, ed & tr S DEVI [Śata Piṭaka Serıes, Vol 1]. New Delhı 1957

YORITOMI 1990 — MOTOHIRO YORITOMI, An Iconographıc Study of the Eight Bodhısattvas in Tibet In: Indo-Tibetan Studıes. Papers ın honour and appreciatıon of Professor David L Snellgrove's contrıbutıon to Indo-Tıbetan Studıes, ed. T SKORUPSKI. Trıng 1990, p. 323–332

ZIESENISS 1958 — ALEXANDER ZIESENISS, Studien zur Geschichte des Śivaısmus Dıe Śaıva Systematık des Vrhaspatıtattva [Śata Pıtaka Serıes, Vol 7] New Delhı 1958

ZOETMULDER 1982 — PIET J ZOETMULDER, Old Javanese-Englısh Dıctıonary 2 vols. 's-Gravenhage 1982

SOME OBSERVATIONS ON DAYĀNANDA SARASVATĪ'S CONCEPTION OF THE VEDA

By George Chemparathy, Utrecht

In the wake of the impact of Western thought introduced into India after the establishment of the British rule and the foundation of the first universities on the British model, there arose several movements of religious and social reforms in the Hinduism of nineteenth-century India. On the religious side, these movements were marked by an opposition to idolatry and by a tendency to monotheism. Looked at from the social perspective, they were against social injustice, especially those arising from the position of women and the members of the lower castes. One of such reform movements was the Ārya Samāj, founded on April 10, 1875 by a Brahmin *saṃnyāsin* from Gujarat, known by his monastic name of Dayānanda Sarasvatī (1824–1883).

Born of Brahmin parents in 1824 in the village of Taṅkārā in the state of Gujarat, Mūlajī or Mūlśaṅkar, as he was known in his village, had learnt by heart much of the Vedas by the age of fourteen. Leaving his ancestral home secretly, probably at the age of twenty-two, in order to escape a marriage arranged for him by his parents, he spent about fifteen years wandering along the length and breadth of India in search of a good teacher. During this period he joined the Sarasvatī order of monks, one of the monastic orders founded by the great Advaita teacher Śaṅkarācārya, adopting the name of Dayānanda, and thereafter came to be known as Dayānanda Sarasvatī. Dissatisfied with the Advaita teachings of the essential identity of the individual soul with the absolute Brahman and of the purely phenomenal nature of the external world, Dayānanda continued his search for a preceptor, whose teachings would be more in line with his own convictions, especially of a personal God and the reality of the physical world. He found such a preceptor in the person of the blind Svāmī Virajānanda of Mathura.

During his years of wandering as a monk Dayānanda had been a critical observer. He was dismayed at the numerous superstitious beliefs and practices that had crept into the Hinduism of his day, and he had lost all faith in the worship of images and idols. Svāmī Virajānanda shared the same views and found in Dayānanda a kindred soul, a man versed in the Vedas, eloquent in preaching, indomitable in

discussions, and a good organizer. It is said that Dayānanda received from his new master the special mission of bringing back Hinduism to its primal purity, as it can be traced in the ancient religious texts of Hinduism, namely the Vedas, by cleansing it of all post-Vedic accretions and incrustations that had disfigured its true form. The basic means to bring about such a reform was believed to be a "return to the Vedas". Equipped with a thorough knowledge of the Vedic texts, together with that of the subsidiary sciences of the Veda (especially etymology and grammar), and conversant with the ancient views of the six classical schools (*darśana*) of Hindu thought, Dayānanda set about his work of reform by re-interpreting the Vedic texts in such a way as to present Hinduism as a monotheistic religion, purged of all forms of polytheism and idolatry. In order to achieve this end he had to repudiate certain traditional conceptions on the nature of the Veda and to interpret the Vedic texts in such a way as to make them suit his own ideas.[1]

The founder of the Ārya Samāj was a prolific writer. He is probably best known for his Hindī work, Satyārth Prakāś (= SP), a work in fourteen chapters[2]. Its first ten chapters serve as a sort of catechism of the Ārya Samāj, while the last four are devoted to an acrimonious attack not only on some forms of Hinduism based on Purānas, Tantras, etc., but also on Materialism, Buddhism, Jainism, Christianity, and Islam. The last part of its seventh chapter is devoted to the Veda. However, for a proper and deeper understanding of his conception of the Veda one should study his commentaries on the Veda. Though he had plans to write a commentary on each of the four Vedas[3], pressure of missionary activities and premature death prevented him from realizing his plans fully. But we do possess from his hands a complete

[1] On the life and work of Svāmī Dayānanda see Autobiography of Dayanand Saraswati, ed. K C YADAV New Delhi 1976 (2nd revised ed 1978); B C SINGH, The Life and Teachings of Swami Dayanand Saraswati 2 vols. Lahore 1903; L L. RAI, The Arya Samaj. An account of its origins, doctrines, and activities, with a biographical sketch of the founder, Swami Dayananda Saraswati. London 1915; H VON GLASENAPP, Religiose Reformbewegungen im heutigen Indien. Leipzig 1928, p 12–35 (= Ausgewahlte Kleine Schriften Wiesbaden 1980, p. 133–156), J N FARQUHAR, Modern Religious Movements in India. London 1929, p. 101–129; J T. F. JORDENS, Dayānanda Sarasvatī His Life and Ideas. Bombay 1978.

[2] About the date of its first publication opinions differ according to some, in 1874, according to others, in 1875 It has gone through several editions The edition used here, and the only one accessible to me, is published by Dehātī Pustak Bhaṇḍār, Delhi sam 2019 (= A D 1962)

[3] In several places of his Ṛgvedādibhāsyabhūmikā (see infra n 4) he refers to his planned commentaries on the four Saṃhitās (e g 105,5–7; 365,17f ; 383,3–5 11–13, 393,1–3).

commentary on the hymns of the Ṛgveda, running up to the second verse of the sixty-second hymn of the seventh *maṇḍala*.

However, what is much more important for studying Dayānanda's conception of the Veda is his Ṛgvedādibhāṣyabhūmikā (= RBB), which is a general introductory study about the various aspects of the Vedas: the nature of the Veda, the texts that constitute the Vedic canon, the sciences that are annexed to the Vedas – either as commentaries or as auxiliaries – for a proper understanding of the real meaning of the Veda, the objects (or contents) of the Veda, the reliable ancient commentaries of the Veda in contrast to the unreliable and erroneous later commentaries, the question as to who is entitled to read and study the Veda, and the like; in short, a treatment of the diverse topics and problems that are intended to lead the reader to a correct understanding of the true meaning (*satyārtha*) of the Veda, as he understands it.

As the author himself confesses in the second benedictory verse at the beginning of this work, he began writing this general commentary on the Vedas on 'Sunday, the first day of the bright half of the lunar month Bhādrapada in the [Vikrama] era 1933'. Though the first draft of the work was finished in three months, Dayānanda made corrections and improvements at least six times, as the extant six different manuscripts preserved in the office of the Paropakāriṇī Sabhā in Ajmer bear out. Appearing at first in serial numbers, the complete text (consisting of thirty-five chapters) was first printed in one volume in Vikrama era 1935 (= A.D. 1878). Though several editions have subsequently appeared, the one edited by Paṇḍit YUDHISTHIRA MĪMĀṂSAKA and published by the Sri Ramlal Kapur Trust, Amritsar, 1967 in Ajmer is probably the best available edition[4]. The editor has enriched his edition with a number of footnotes (in Sanskrit), which provide useful information to the student of the text.

It was Dayānanda's intention to make the study of the Veda accessible to all sections of Hindus, those conversant with Sanskrit as well as those who knew only Hindī, the widest spoken indigenous language of India. He therefore employed some Paṇḍits to make a Hindī version of the work, and usually both the texts are printed together A comparison of the Hindī version with the original Sanskrit text, however, shows that the former is not an exact translation of the latter but a more or less free interpretation, with occasional additions, and sometimes even going against the sense of the original text.

---

[4] We base our study on this edition. Rgvedādi-bhāsya-bhūmikā śrīmad-Dayānandasarasvatīsvāminā nirmitā samskṛtāryabhāsābhyām samanvitā panditaYudhiṣthiramīmāmsakena saṃpāditā [Sri Ramlal Kapur Trust Granthamālā 34]. Ajmer vi 2024 (= A D 1967).

The present contribution is based primarily on RBB. From the vast amount of material on Dayānanda's conception of the Veda we shall consider here only a few salient features that are essential to his view of the Veda. After a few remarks on our author's conception of the Vedic canon (I) we shall consider his views on the nature of the Veda (II) and conclude our study with a few words on his interpretation of it (III).

I. Dayānanda and the Vedic Canon

The exponents of the traditional six classical systems (*darśana*) of Hindu thought spoke of the Veda (or Śruti), and sharply distinguished it from the class of religious literature known as Smṛti. But no list of works that were to be accepted as having the nature of the Veda, or as having a superhuman nature or origin, was ever transmitted in their schools. It was implicitly admitted that all the texts that could be traced back to the Vedic period, and were 'accepted by the wise / large multitude of persons' (*mahājanaparigṛhīta*) as Veda, constituted the Vedic canon. To put it more concretely, all the works that could be classed under Saṃhitās, Brāhmaṇas, and Āranyakas were unquestionably accepted as belonging to the Vedic canon, while only a few – but unspecified – Upaniṣads, whose origin undoubtedly goes back to the Vedic period (the *terminus ad quem* of which is set by modern Vedic scholars to be around 500 B.C.), and are closely related to, or are continuations of, earlier Vedic texts, were numbered among the Vedic Upaniṣads[5]. In short, the four Saṃhitās of Ṛgveda (= RV), Yajurveda, Sāmaveda and Atharvaveda (= AV), together with all the Brāhmaṇa texts that are attached to them, as well as about a dozen of the oldest Upaniṣads were accepted by the thinkers of the classical Hindu systems as belonging to the class of texts called Veda or Śruti, and hence as possessing a superhuman nature or origin. In fact, while they spoke of Veda or Śruti as a class of texts *sui generis* with a non-human nature, they have never told us which texts constitute that class.

In his endeavour to trace back Hinduism to its earliest roots, Dayānanda parts company with all the traditional thinkers in taking only the four Saṃhitās as constituting the canon of the Veda. All

[5] Scholars have tried, applying various criteria, to distinguish the Upaniṣads that can be called genuinely "Vedic" from among the large number of works that have come down to us under that name, but with no success As though to evade the problem of the 'vedicity' of the ancient Upanisads, modern scholars prefer to speak of the "principal" Upanisads rather than of the "Vedic"

other texts attached to them, whether they be called Brāhmaṇas, Āraṇyakas or Upaniṣads, do not belong, in his view, to the class of the Veda, and they do not have a divine origin, which is essential for a text to belong to this class. Instead, they are of human origin, composed by the sages (*ṛṣi*) of old, and are to be counted as commentaries (*vyākhyāna*) on the Saṃhitās[6]. No doubt, he quotes from a few Brāhmaṇas (apparently having a predilection for the Śatapatha [= ŚB]), Āraṇyakas and Upaniṣads, but the position he ascribes to the Upaniṣads in particular, in his enumeration of authoritative works, is worth noting.

The authoritative works which he enumerates are mentioned in the following order: (1) the four Saṃhitās together with their 1127 Śākhās and commentaries (*catvāro vedāḥ saśākhā vyākhyānasahitāḥ*), followed by (2) the six Vedāṅgas (the traditional Śikṣā, Kalpa, Vyākaraṇa, Nirukta, Chandas, and Jyotiṣa), (3) the four Upavedas (namely, Āyur-, Dhanur-, Gāndharva- and Arthaveda), and finally (4) what he calls *vedopāṅgas*. This last class consists of the earliest works of the six classical Hindu Systems: Pūrvamīmāṃsā, Vaiśeṣika, Nyāya, Yoga, Sāṅkhya, and Vedānta. Noteworthy is the fact that only the Sūtra-texts (including the Sāṅkhyasūtras, which are commonly believed to be of a very late origin!) with their earliest available commentaries are named. At the tail-end of the list of authoritative works appears the name of the Upaniṣads with the following words: 'In the very same manner are to be accepted as *upāṅgas* [of the Veda] the ten Upaniṣads, namely, Īśa, Kena, Kaṭha, Praśna, Muṇḍaka, Māṇḍūkya, Taittirīya, Aitareya, Chāndogya, [and] Bṛhadāraṇyaka'.[7]

What is striking in the list of authoritative works mentioned by Dayānanda is the fact that the Upaniṣads are mentioned as the very last among the works to be accepted as authoritative, even after the earliest works of the six Hindu systems. Viewed from the perspective of the prominent place given in Hindu tradition to the Upaniṣads as Vedic texts, and when we keep in mind the fundamental importance given to them in the development of the Vedāntic schools of Hindu thought, this degradation or vilification of the Upaniṣads cannot be passed over as an oversight or a point of minor importance. In fact, they are not given a separate identity as accorded to the works of the six classical Hindu systems, but are, as it were, added up as a sort of

---

6 Cf. RBB 91,2–5; 98,16; 99,6–101,7; 311,11–315,15 See also SP 191,18–192,5

7 For the list of authoritative works see RBB 311–315,15 The translated passage is on p 314,9f. *tathaiva īśakenakathapraśnamundakamāṇḍūkyataittirīyaitareyacchāndogyabrhadāranyakā daśopanisadaś copāṅgāni ca grāhyāni* Note that SP 58,24–27 tells us that the study of the above-mentioned ten Upanisads should precede the study of the Vedāntasūtras.

appendix to the earliest works of the six systems which are mentioned as *vedopāṅgas*, by the words 'in the very same manner' (*tathaiva*). The reason for the strikingly subordinate position accorded to the Upaniṣads may be sought in the very nature of their central teachings, which could not at all be brought into harmony with Dayānanda's own conception of God, man, and the external world. The Upaniṣads view the Ultimate Reality as absolutistic and monistic, implying the denial of individual identities of human persons, and they look upon the external world as having a purely phenomenal reality. By contrast, Dayānanda accepts a single personal supreme God as the creator of the universe, and affirms the distinct individuality of persons and the reality of the external world. A strict monotheistic belief coupled with a genuine ethical life, such as he outlined it particularly in SP, could not be constructed on the monistic and idealistic underpinnings of the Upaniṣadic thought.

Another thing that strikes us in his enumeration of the authoritative works to be accepted by all men is the absence of the Bhagavadgītā. Although the classical tradition classed this work under the category of Smrti texts, it was considered the most holy among them. Commented upon by many leading Vedāntic thinkers, and read, recited, or sung with devotion even by the less philosophically trained, the Bhagavadgītā can rightly be said to occupy in Hinduism the place that the New Testament occupies in Christianity. The reason for Dayānanda's apparent disdain for this important Hindu religious text may be sought in the fact that the Hindu conception of Kṛṣṇa, the main speaker in the Bhagavadgītā, as the incarnation (*avatāra*) of Viṣṇu, could not be reconciled with his resolute denial of the doctrine of divine incarnation[8]. In his view, God is not only free from body by his very nature, but he cannot have any intrinsic association with a material body, as implied in the doctrine of divine incarnations. Hence, for him, the Kṛṣṇa of the Bhagavadgītā is not a divine incarnation. Moreover, the stories of some of Kṛṣṇa's actions, such as his dalliance with the *gopīs* as recounted in some Purānas like the Bhāgavata- and Viṣṇupurāṇa, run counter to the religious sentiments of Dayānanda. In fact, he rejects as unauthoritative all the Purāṇas and Upapurānas, traditionally designated as such, and applies the name *purāṇa* to the Brāhmaṇas[9].

In traditional Hinduism, women and the Śūdras were forbidden to read or study the Vedas; the Śūdras could be punished even for listening to the Veda read by another[10]. For these persons, who were con-

---

[8] Cf SP 176,1–177,11, and also RBB 343,17f., where it is said that God is *śarīrajanmamaraṇarahitaḥ*.

[9] Cf RBB 91,4; 94,11.19; 99,22f., SP 61,26–62,1.

[10] Cf Manusmrti IX 18, III 156, IV 99; X 127

sidered to lack the necessary 'qualification' (*adhikāra*) to read and study the Vedas, traditional Hinduism proposed the epics (namely, the Rāmāyaṇa and the Mahābhārata) and the Purāṇas as the means of knowing their religious duties (*dharma*) and for attaining the final emancipation (*mokṣa*). In fact, the Chāndogyopaniṣad (= ChU) even designated them as the 'fifth Veda' (*pañcama veda*), namely the 'Veda' meant for those whose sex or class of birth excluded them from the reading and the study of the four genuine Vedas together with the annexed texts[11]. But Dayānanda, whose religious reforms went hand in hand with social reforms, rejected the traditional thought on this matter and declared that every human person – male or female, belonging to one of the upper classes or to that of the Śūdras – possesses the 'qualification' required to read and study the Vedas[12]. For this purpose, he re-interprets the theory of classes (*varṇa*) in terms of good or bad moral qualities of conduct rather than in terms of birth[13].

Although Dayānanda has thus widened the circle of the readers of the Veda by declaring it accessible to all persons, regardless of their sex and birth, he has, on the other hand, considerably narrowed down the extent of the texts that are to be accepted as Veda by his declaration that only the *mantra*-portions of the Veda, i. e. the four Saṃhitās, constitute the Veda. This is in striking contrast to the traditional thought according to which not only the Saṃhitās, but also the Brāhmanas, the Āraṇyakas and about a dozen Upaniṣads belonging to the Vedic period were accepted as belonging to the Vedic canon.

Such a standpoint raises the question of Dayānanda's criterion for determining which texts constitute the Veda and which do not. A study of his works leads one to the conclusion that such a criterion is to be found in a text's possessing 'the quality of being spoken/uttered by God' (*īśvaroktatva*). In his view, the Saṃhitās, and they alone, are 'spoken by God' or are the 'words of God'. All the other texts, such as the Brāhmaṇas, the Āraṇyakas and the Upanisads, which were traditionally believed to form a part of the Veda are, in his eyes, 'not spoken by God' (*anīśvarokta*), but are works composed by sages (*rsi*), who are human beings. Such a criterion has a further consequence: Since God is absolutely trustworthy (*āpta*) and omniscient (*sarvajña*),

---

11 The designation "fifth Veda" for Purānas and Itihāsas (i. e the epics) is found ChU VII 1,2.4, 2,1; 7,1 The Mahābhārata (I 57,74ab) speaks of itself as the fifth Veda Later on, Vedāntins like Madhva accepted this designation for the Purānas and the epics.

12 Cf RBB XXVI 353–356; SP 63,29–65,22

13 Cf RBB 355,16–356,7 Note that Dayānanda quotes Manusmrti X 65 in support of his view, but he twists the original meaning of this stanza to suit his own view

his words (which constitute the Veda) must necessarily, and *eo ipso*, be free from all errors (*nirbhrānta*) and contain only what is true. In other words, the Veda is true or valid in and by itself (*svataḥprāmāṇya*). By contrast, the Brāhmaṇas and all other texts that are attached to the Vedas as Vedāṅgas, Upavedas, and what he terms *vedopāṅgas* (to which are appended the ten Upaniṣads accepted by him), are the works of human beings, and consequently they are not in and by themselves valid or free from error. They derive their truth or validity 'from another' (*parataḥprāmāṇya*), namely, from their dependence upon the Veda (*vedādhīna*) and to the extent that they do not contradict the Veda (*vedāvirodha*).[14]
In short, whatever has been spoken or taught by God constitutes the Veda and contains infallible truth; by contrast, whatever has been composed by men is open to the possibility of error, and its truth or validity has to be checked in terms of the absolute truth of the Veda
The aspect of the Veda as having God himself (and him alone) as its author (*vedakartṛ*), or being the 'word of God' (*īśvarokta*) is so basic to Dayānanda's conception of the Veda that it calls for a closer examination.

II. The Veda as the Word of God

In several places of his works Dayānanda speaks of God as the 'maker/author of the Veda' (*vedakartṛ*) and of the Veda as being 'spoken/uttered by God' (*īśvarokta*), or in terms of analogous expressions. Such expressions, reminiscent of the Nyāya-Vaiśesika conception of the Veda as the 'word of God', might make one think that Dayānanda conceived of the Veda as being non-eternal (*anitya*) and brought into existence (*kṛta*, *praṇīta*, *racita*) by God. But Dayānanda's conception of the Veda is not quite the same. On the one hand, he devotes an entire chapter defending the 'origination of the Veda' (*vedotpatti*)[15]; on the other hand, he dedicates another chapter to vindicate the 'eternity of the Veda' (*vedanityatva*)[16]. He thus attributes to the Veda two characteristics, namely, origination and eternity, which seem to exclude each other. However, an analysis of the explanations which he gives to these apparently contradictory characteristics will serve to dispel to some extent the apparent discrepancy involved in such formulations about the nature of the Veda.

---

[14] Cf. RBB 311,1–312,5.
[15] RBB II: 10–30.
[16] RBB III. 31–46

Dayānanda views the Veda under two different aspects: firstly, in as far as it exists in God, and secondly, in as far as it is manifested or revealed to men so that they can read and study it. Let us now cast a closer look at these two aspects.

Viewed under the first aspect, the Veda is said to exist in the knowledge of God (*paramātmajñānastha*), as having the nature of the knowledge of God (*īśvaravidyāmaya*), in other words, as one of his attributes. On the other hand, all the attributes (*guṇa*), actions (*karman*), and potencies (*sāmarthya*) of God must necessarily be eternal (*nitya*), not accrued adventitiously, but given innately or by nature (*svabhāvasiddha*), and without beginning (*anādi*). Since God's knowledge is an attribute of his, it too must necessarily be eternal, innate and without a beginning. Consequently, the Veda, which has the nature of God's knowledge, cannot but be eternal. The eternity of the Veda is thus rooted in the eternal nature of divine knowledge, which, in its turn, is based on the eternal nature of its substratum, i. e. God. Dayānanda himself clearly formulates it:

'The names, qualities, and actions of a being that exists eternally are also eternal because of the eternal nature of their substratum (*ādhāra*). Attributes such as names, qualities, and actions do not at all have a continued existence (*sthiti*) without a substratum, since they depend on another [thing, i. e. a substratum, for their existence]. That which has no eternal [substratum] does not have these (namely, names, qualities, and actions), too, as eternal.'[17]

A little later, he states: 'Since the Vedas have [their] origination from such a God, whose nature is immutable, who is unborn, beginningless, and eternal, who has the potencies of truth in him, it is established that they (i. e. the Vedas) possess eternity and true meaning from the fact that they exist at all times in his knowledge'[18]. In support of this theory of the eternity of the Veda, he adduces the view of the grammarians (Pāṇini, Patañjali) as well as of the Mīmāṃsakas, according to whom sound or word (*śabda*) is eternal.

But the Veda, in as far as it exists only in God as his knowledge, remains unknown and inaccessible to man for whom it is destined as

---

17 RBB 43,19f *yan nityaṃ vastu vartate tasya nāmagunakarmāny apı nityāni bhavantı | tadādhārasya nıtyatvāt | naivādhıṣṭhānam antarā nāmagunakarmādayo guṇāh sthitıṃ labhante | teṣāṃ parāśritatvāt | yan nityaṃ nāsti na tasyaıtāny api nityāni bhavanti* | (cf. 43,17f. and 44,15–18)

18 RBB 44,16–18. *evaṃbhūtasya sadā nirvıkārasvarūpasyājasyānāder nıtyasya satyasāmarthyasyeśvarasya sakāśād vedānāṃ prādurbhāvāt tasya jñāne sadaiva vartamānatvāt satyārthavattvaṃ nıtyatvam caiteṣām astīti sıddham* The term *satyasāmarthya* may mean also 'he whose potencıes are [always] realized', but in the context of the term *satyārthavattva* (denotıng the qualıty of truth of the Veda) occurrıng in the same sentence ıt has been translated as "who has potencıes of truth ın him"

the source of knowledge of his religious and moral duties (*dharma*). Therefore, the Veda has another aspect, namely, in as far as it is manifested or revealed (*prakāśita*) to man and exists in a manner that is accessible to him in the form of a book (*pustakastha*). The revelation of the Veda has its origin in God and is motivated by his supreme compassion. Supremely compassionate (*paramakāruṇika*), and being like a father (*pitṛvat*) towards his creatures, moved by supreme pity, God undertook to teach the Veda, which was meant for the good of all men (*paramakṛpayā sarvamanuṣyārthaṃ vedopadeśam upacakre*)[19].

Such a thesis, however, was not without some problems. If God were to teach men the Veda, as ordinary teachers do, by oral instruction, he would stand in need of a body which would enable him to possess the vocal organs that are needed in order to pronounce the words of the Veda. On the other hand, were he to teach men by writing down the Veda, he would require not only a body which would provide him with a hand, but also writing materials such as paper, pen, ink, etc. But since God is devoid of a body, both these possibilities of his teaching the Veda are excluded.[20]

Faced with such a problem, but unwilling to go against the exigencies of logical reasoning, the Nyāya-Vaiśesika thinkers of old had accepted that, for the purpose of teaching the Veda to the newly created human beings at the time of every new creation, God takes up a body; for, they argued, when a certain effect necessarily requires a cause for its origination, that cause must be presumed so that the effect could come into being. Hence, since the Veda was accepted to be taught directly by God himself by vocal utterance or speech, the Nyāya-Vaiśesikas were bound to concede that God "assumes" a body temporarily for the specific purpose of teaching the Veda at the beginning of every creation.

Such an explanation of how God teaches the Veda to men was quite unacceptable to Dayānanda, who was averse to admit in God even the semblance of a body, even if it was "assumed" only temporarily. Hence he had to resort to other explanations that were in consonance with his own conception of the nature of God.

In answering the problem as to how a bodiless (*niravayava*, lit. 'not possessing bodily organs') God teaches the Veda to the first human beings, he gives a first explanation by invoking the omnipotence of God. In his view, an omnipotent agent is able to act and produce effects even without the help of any other co-operating cause. Hence, even though human beings like us, who are not omnipotent, stand in need of a body furnished with efficient organs of speech in order to

---

19 RBB 16,7–19.

20 RBB 13,5, cf. also SP 188,16–18.

teach the Veda to others, God does not require a body to do so. Answering a question in which a doubt is expressed as to the ability of a bodiless God to teach the Veda which consists of words (*śabdamaya*), Dayānanda observes as follows:

'Such a doubt (*śaṅkā*) is out of place with regard to God (*īśvara*), who is all-powerful (*sarvaśaktimat*). Why? Because he possesses, at all times, the power to produce the effect (namely, to teach the Veda) even without the instrumentality of mouth, breath, etc. There is also another [reason]: just as when one reflects [on something], there is in [his] mind [mental] utterance of words [in the form] of questions, answers, etc., let the same be thought also with regard to God. He who is really all-powerful, does not at all make use of the help of anyone (anything) whosoever (whatsoever) in order to produce an effect. As regards God, it is not at all as it is with persons like us, who are not able to produce the effect without the help [of other co-operating causes]. When the entire universe has been brought into being (*racita*) by God without a body (*niravayava*), what doubt can be there with regard to [his power of] composing the Veda (*vedaracana*) [without a body]? Why? Because, just like the subtle composition of the Veda (*vedasya sūkṣmaracanavat*), God has produced a very wonderful composition also in the case of the universe.'[21]

The Nyāya-Vaiśeṣikas were bound to advocate God's temporary assumption of a body in order to teach the Veda because according to them God himself is the teacher of the Veda to the first human beings at every creation. In their view, the seers (*ṛṣi*) are not intermediaries between God and the first human beings, employed by God to teach them the Veda, nor are they instruments in the hands of God for the same purpose; rather the seers are merely the first receivers of the Veda who, after receiving the Veda from God, pass it on to the other human beings. Dayānanda's view-point is slightly different; for in his view God remains the (sole) author and revealer of the Veda, who, however, makes use of the Vedic seers as intermediaries between himself and men, and as his instruments for the purpose of teaching the Veda to men. In this manner God achieves two things. In the first place, although devoid of a body, he is able to communicate the Veda to men

---

21 RBB 13,6–11: *na sarvaśaktimadīśvare śankeyam upapadyate | kutah | mukhaprāṇādisādhanam antarāpi tasya kāryaṃ kartum sāmarthyasya sadaiva vidyamānatvāt | anyac ca | yathā manasi vicāraṇāvasare praśnottarādiśabdoccāraṇaṃ bhavati tatheśvare 'pi manyatām | yo 'sti khalu sarvaśaktimān sa naiva kasyāpi sahāyam kāryaṃ kartum gṛhṇāti | yathāsmadādīnām sahāyena vinā kāryaṃ kartuṃ sāmarthyam nāsti na caivam īśvare | yadā niravayaveneśvarena sakalaṃ jagad racitaṃ tadā vedaracane kā śankāsti | kutaḥ | vedasya sūkṣmaracanavaj jagaty api mahadāścaryabhūtam racanam īśvarena kṛtam asty ataḥ* See also SP 188,19–189,1

through the instrumentality of the seers, who do indeed possess human bodies (*manuṣyadehadhārin*)[22], and thus also the vocal organs necessary for teaching the Veda to men in the form of spoken words. Secondly, he remains the real author of the Veda; for the seers are conceived to be mere passive instruments, receiving the Veda from God and passing it on to men.

True to his principle of "return to the Veda", the author of the Ṛgvedādibhāṣyabhūmikā looks in the Vedic texts themselves for a solution to the problem as to how the bodiless God can teach the first human beings the Veda, which has the nature of spoken words (*śabdamaya*). In the Veda he discovers different theories concerning the origin of the Veda.

According to one view (traceable in the Puruṣasūkta, RV X 90,9), the Vedas are said to have their origin in the sacrifice (*yajña*), or more specifically in the cosmic person (*puruṣa*), who is offered as the victim of it. A second view (traceable in AV X 7,14.20) sees in Skambha (the cosmic 'support' or 'pillar' of the universe, conceived as a human being with a body) the source of the Vedas: the Ṛgveda and the Yajurveda are said to have been constructed from his body; his hair is said to form the Sāmaveda and his mouth the Atharvaveda. A third view (traceable in ŚB XIV 5,4,10 [= Bṛhadāraṇyakopanisad II 4,10]) speaks of the four Vedas as having been 'breathed forth by the great being (i. e. Brahman)' (*maható bhūtásya niśvasitam*). In order to defend his view that God alone is the author of the Veda, Dayānanda interprets the words *yajña*, *skambha*, and *mahat bhūta* as referring to God himself.

But there is a fourth view (found in ŚB XI 5,8,3 and Aitareyabrāhmaṇa V 32,1), which he utilizes to explain how God teaches the Veda making use of the seers as instruments. According to that view the first three Vedas are said to have come into being from three gods after they had performed penance: the Ṛgveda from Agni (Fire), the Yajurveda from Vāyu (Wind), and the Sāmaveda from Sūrya/Āditya (Sun). In order to explain the divine authorship of the Atharvaveda he also adds to the names of these three gods that of Aṅgiras, a famous sage associated with the fire cult, and to whom several hymns, especially of the Atharvaveda, have been ascribed.

A staunch opponent of even the shadow of polytheism, Dayānanda could not accept any other god than the supreme God, Parameśvara. He therefore gives a new interpretation to this Vedic text. The three gods are deprived of their divine status and degraded to the status of beings, possessing human bodies (*manuṣyadehadhārin*). Agni, Vāyu, Sūrya, and Aṅgiras, who are among the first living beings that appear

[22] Cf RBB 18,1 and 22,15

at the beginning of creation, become instruments (*nimittībhūta*) in the hand of God, who makes use of them for the purpose of revealing the Vedas (*vedaprakāśārtham*), which are meant for the good of all men (*sarvamanuṣyārtham*).[23] In this manner, bodiless though he is, God is able to teach men the Vedas by making use of embodied sages who are capable of speech.

But what precisely is the role of these sages in God's communication of the Veda to men? Answering this question, our author gives the following explanation. Agni, Vāyu, Sūrya, and Aṅgiras possess not only human bodies but are also endowed with knowledge; for only beings endowed with knowledge are capable of receiving any revelation of the Veda, which has the nature of knowledge. According to Dayānanda the four Vedas are 'impelled' or 'impinged' or 'infused' (*prerita*) into the knowledge of the four sages Agni, Vāyu, Sūrya, and Aṅgiras. After the Vedas have been thus 'infused', they are revealed (*prakāśīkrta*) to the human beings through their instrumentality[24].

It is to be borne in mind that the activity of 'infusing' or 'impelling' (*preraṇā*) belongs to God as its cause, but the operational field of which is the knowledge (*jñāna*) of the four sages. In some mysterious manner God impinges on the minds of Agni, Vāyu, Sūrya, and Angiras the contents of the four respective Vedas: Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, and Atharvaveda. One should keep in mind that the sages are held to be mere passive recipients of the Vedas that are impinged or infused into their knowledge, without there being any active role on their part except that of mere reception. Any analogy with the idea of biblical inspiration is merely apparent; for in Dayānanda's conception all the activity is ascribed to God, the sages being reduced to mere passive or dead instruments.

Another explanation of how the incorporeal God is able to teach men the Veda is found in Dayānanda's Satyārth Prakāś. Here the argument is not based on God's omnipotence, but rather on his omnipresence (*sarvavyāpakatva* or *vibhutva*). Mouth and organs of speech are required, he argues, only when one wants to communicate a certain knowledge to another person different from one's own self. When someone communicates with himself, he does not stand in need of spoken words. Experience tells us so. Now, by virtue of his omnipresence, God is present in all the souls as their 'inner controller' (*antaryāmin*). Consequently, he is present also in the souls of the sages Agni, Vāyu, Sūrya, and Aṅgiras as such. When God imparts the Vedas to these sages, there is no need of God uttering the Vedic words, and hence he needs neither a body nor organs of speech; for in this case,

---

23 RBB 22,12–15.

24 RBB 17,22–18,11, cf. SP 181,2–17

there is no communication of knowledge to another, different person, in other words, to a person in whom God would not be present by virtue of his omnipresence. God's communication of the Vedas to these sages is an inner communication, a sort of illumination by God who is already most intimately present in them. Having thus received the Veda from God through an interior illumination, these sages, who are endowed with bodies and hence in possession also of the organs of speech, are able to communicate the Veda to men by word of mouth.[25] Dayānanda refers in this context also to the view expressed in some scriptural texts (such as the Śvetāśvataropaniṣad VI 18), which state that God, having created Brahman, bestowed on him (*prahiṇoti tasmai*) the Vedas. Brahman would then be the first receiver of the Veda, a theory which would go against the one we have just discussed. The author of SP dismisses such a view, giving the text in question a new interpretation. According to him the text says that the sages Agni, Vāyu, Sūrya, and Aṅgiras, after receiving from God the revelation of the four Vedas, communicated them first to the soul of Brahman, who in his turn taught the Vedas to the human beings[26].

Thus, according to Dayānanda, the Veda can be viewed from two different perspectives. On the one hand, it is eternal (*nitya*) inasmuch as it exists in God as one of his eternal attributes, namely his knowledge. On the other hand, insofar as it has been revealed to man and is accessible to him in the form of books (*pustakastha*), it has origination (*utpatti*) as well as the nature of a composition (*racana*). Although our author speaks of the origination of the Veda, two other expressions used by him in the same context, namely *prādurbhāva* and *prakāśana*[27], both of which may be rendered as 'manifestation' or 'revelation', seem to be more appropriate and more compatible with the eternal nature of the Veda than the term 'origination'; for what is eternal cannot have an origination, but it can manifest or reveal itself to others. The eternal Veda that exists in God at all times as an eternal attribute of his is 'manifested' at the beginning of each new creation of the world and made accessible to every human being

Quite interesting in this context is the fact that Dayānanda tells us precisely how many years have gone by since the Veda was revealed in the present creation (*kalpa*). Counting up to Vikrama era 1933 (= A.D.

[25] Cf. SP 188,9–189,1, see also 165,10–13 (where it is argued that God must be omnipresent [h. *vyāpak*] since, otherwise, he cannot be the maker, preserver and destroyer of all things), 180,1–16 (where it is said that the relation between the souls and God is that of the pervaded [*vyāpya*] and the pervader [*vyāpaka*]), and RBB 104,19f (saying that God is present in both conscious and unconscious beings as their 'inner controller' [*antaryāmin*])

[26] Cf. SP 189,7–17 and RBB 21,13–21.

[27] Cf. RBB 22,12–15.

1876), the year in which he composed his RBB, he gives the total number of elapsed years as 1.960.852.976[28]!

III. Dayānanda as Interpreter of the Vedas

Traditional Hindu thinkers have postulated and defended the total absence of errors in the Veda and the absolute validity of its statements. Such a formal admission was a basic criterion of orthodoxy in traditional Hindu thought. Apart from such a formal acceptance of the Veda as containing absolutely true statements, no one really cared about what the author(s) of the Veda had intended to say with his/their statements, in so far as the Veda was assumed to have an authorship. The thinkers of each system – and even different thinkers within the same system – interpreted the meaning/content (*artha*) of the Vedic statements as suited to the logical exigencies of their system, or to their own personal line of thought. There was no central teaching authority comparable to the *magisterium* of the Roman Catholic Church, whose duty it was to teach the right meaning of the Veda and to watch over and protect the Veda from incorrect or false interpretations. Consequently, every Hindu thinker could interpret the Veda as he liked, unhindered by any authority above him. As the Veda is not an account of historical facts or deeds, and since many of the scriptural statements, especially in the Upaniṣads, would easily admit of more than one interpretation, diverse systems of thought could – and, in fact, did – interpret the same Vedic text differently[29].

It is, therefore, not at all surprising that Dayānanda, who had made up his mind to reform Hinduism by a return to its very sources, namely the Veda, set to work unhampered by anyone. Disregarding a long tradition, he re-defined the Vedic canon, limiting it to the four Saṃhitās. Even the Brāhmanas and Upaniṣads, which played a prominent role in the Hindu systems of thought, especially the Mīmāṃsā and the Vedānta, were degraded to mere human compositions liable to err, and having authority or truth only in so far as they did not contradict the teachings of the Vedic Saṃhitās but were in conformity with them. And it was Dayānanda himself who determined what the Vedic Saṃhitās taught! In order to sustain and support his theories on the nature of the Veda, he interpreted the Vedic texts as suited to his needs, often rejecting as incorrect and invalid the interpretations that were given by traditionally accepted authoritative

[28] RBB 23,7–10. On how he came to such a calculation, see 23,11–25,7

[29] On how the Nyāya-Vaiśesikas interpreted some Vedic texts to suit the doctrines of their system, see G CHEMPARATHY, The Nyāya-Vaiśesikas as Interpreters of Śruti. Journal of Dharma 3 (1978) 274–294

Vedic interpreters like Sāyaṇa (14th cent. A.D.)[30]. Instead, he leaned heavily on the interpretations of the Veda as given by ancient etymologists like Yāska, and grammarians like Pāṇini and Patañjali[31]. As regards the works belonging to the traditional six schools of Hindu thought, he accepted as authoritative only the Sūtra-texts together with their first (extant) commentaries, declaring the later works as untrustworthy and unauthoritative[32]. Even when he made use of these early works of the six schools, he interpreted them to suit to his needs, even doing violence to the original sense of the texts, if that suited his purpose[33].

There is one conception of the Veda which distinguishes Dayānanda from other Hindu exegetes. In accord with the Smṛti works[34] the traditional interpreters maintained that the Veda was the primary or the ultimate source of our knowledge of Dharma, and that any teaching on Dharma was to be traced back ultimately to the Veda. Therefore, the Veda was assumed to be the ultimate source of our knowledge of Dharma, that is to say, what we should do or avoid in order to attain prosperity (*abhyudaya*) here on earth and final liberation (*niḥśreyasa* or *mokṣa*) hereafter. Moreover, knowledge derived from the Veda was believed to be concerned with matters that are related to Dharma, matters which were accepted to be beyond the ken of ordinary human beings. Dayānanda extends the scope or range of the knowledge contained in the Veda to all knowledge whatever, religious or secular, and wherever it may be found. The Veda thus becomes the ultimate source not only of our knowledge of Dharma, but of any knowledge of whatever kind. Nay more, one can attain true knowledge only through the Vedas. As our author puts it, 'that person, who does not know the content of the Veda (*vedārtha*), does not at all know that great supreme Lord, nor Dharma, nor the totality of sciences (*vidyāsamūha*). Why? Because the Veda alone is the source

[30] Dayānanda speaks, in several places, of the Vedic commentaries of Sāyaṇa and others (*sāyaṇādi*) – namely, Rāvaṇa, Uvaṭa, and Mahīdhara, the author of the Vedadīpa – as being 'contrary to the meaning of the Veda' (*vedārthaviruddha*), 'full of wrong meanings' (*anarthagarbha*), and as 'rooted in error' (*bhramamūla*), cf. RBB 93,13f., 364,11–14, and 383,9–12. For his criticism on the interpretation of Sāyaṇa see 364,11–365,18; likewise, against Mahīdhara's interpretation of Vedic hymns, 367,22–381,3 Uvaṭa, a commentator on the Ṛgvedaprātiśākhya, is mentioned 364,11

[31] Basing himself primarily on Yāska's Nairukta school of Vedic interpretation, Dayānanda can be said to have founded a school of Vedic interpretation of his own; cf. S.K. GUPTA, The Arya Samaj School of Vedic Studies ABORI 58–59 ([1977–]1978) 645–657. He allegorized many of the mythical events mentioned in the Veda, as shown in RBB 319,1–351,23.

[32] Cf. RBB 315,14–316,3

[33] One instance out of many can be found in RBB 35,24–44,18

[34] Cf e g Manusmrti II 6

(*adhikaraṇa*, 'receptacle, container') of all sciences; for, without knowing it, no one at all attains true knowledge'[35].
Dayānanda then formulates a principle according to which the Veda is the sole source of every truth: 'Any true knowledge whatsoever that was, is, or will be [found] in the world or in other books, all that [knowledge] should be recognized as originating from the Veda alone. Why? [Because] any true knowledge whatsoever has been deposited (*adhikṛta*) in the Vedas by the Lord. The illumination of truth anywhere else [than the Vedas] is possible only through their (i. e. the Vedas') means. Therefore, everybody should exert himself to know the meaning of the Veda (*vedārtha*)'[36].
The ultimate source of truth, even of the truth contained in the Veda, is to be sought in God himself. To search for truth in books other than those which contain the words of God is in vain because they do not contain it: 'Whatever and wherever something is known to be true, all that is to be recognized as having sprung from the Veda. On the other hand, whatever is untrue, all that has not been spoken by the Lord (*anīśvarokta*) [and is found] outside the Veda'[37]. The Vedas are not only replete with all the sciences (*vedāḥ sarvavidyābhiḥ pūrṇāḥ santi*), but they also enjoy a unique excellence unmatched by any other source of knowledge[38].

The logical and theological consequences of such a dogmatic stance on the Veda as containing all truth or all sciences are quite far-reaching, some of which may be mentioned here.
In the first place, by his conception of truth as co-extensive with the word of God (*īśvarokta*) contained in the Vedic Saṃhitās, Dayānanda implicitly denies any truth whatsoever outside the Vedas; if any truth is found in works other than the Vedas, they are ultimately to be traced back to them. Let us recall to mind his statement that even the Brāhmanas and the other works, which he enumerates as authoritative, are authoritative only in so far as they are not in contradiction

35 RBB 363,1–3· *yo manusyo vedārthān na vetti sa naiva taṃ bṛhantaṃ parameśvaram dharmaṃ vidyāsamūham vā vettum arhati | kutah | sarvāsāṃ vidyānāṃ veda evādhikaraṇam asty ataḥ | na hi tam avijñāya kasya cit satyavidyāprāptir bhavitum arhati |*

36 RBB 363,3–6 *yad yat kim cit bhūgolamadhye pustakāntareṣu vā satyavidyāvijñānam abhūd bhavati bhavisyati ca tat sarvaṃ vedād eva prasrtam iti vijñeyam | kutah | yad yad yathārthaṃ vijñānaṃ tat tad īśvarena vedesv adhikrtam asti | taddvāraivānyatra kutra cit satyaprakāśo bhavitum yogyaḥ | ato vedārthavijñānāya sarvair manuṣyaih prayatno 'nustheya iti |* That all the sciences are contained in the Veda is also found elsewhere; cf e g 102,2f, 22,9–11, and 380,19–381,1

37 RBB 65,5f · *yad yad dhi yatra kva cit satyam prasiddham asti tat tat sarvam vedād eva prasrtam iti vijñeyam | yad yat khalv anṛtam tat tad anīśvaroktam vedād bahir iti ca |*

38 RBB 380,19–381,3

with the Veda, but are in conformity with it. The Veda thus becomes the ultimate criterion for judging the truth of any knowledge.

Secondly, by a very subjective determination of what constitutes the Vedic canon and by an interpretation of the Veda which largely ran counter to the traditional interpretation, Dayānanda placed himself outside the general Hindu tradition of his time.

Thirdly, by relegating the classical Purāṇas (which our author calls *navīna*, 'new', in contrast to the 'Brāhmanas etc.', which are in his eyes the Purāṇas *proprio sensu*) and the two epics to the domain of untruth (*anṛta*, *mithyā*), he expropriates the ordinary Hindus of their more easily accessible and understandable sources of Dharma. No doubt, he advocates formally and theoretically the right of every person, male or female, of high or low caste, to read and study the Vedas. Nevertheless, one cannot overlook the fact that, in practice, the Vedas, which are composed in an archaic form of Sanskrit known as the Vedic Sanskrit, remains for the large majority of Hindus inaccessible and very difficult to understand[39]

Fourthly, the conception that truth is exclusively to be found in the Vedas leads one to an almost wholesale condemnation and rejection of the scriptures of other religions of Indian or non-Indian origin, the teachings of which are not in conformity with what is taught in the Veda, or rather what is said to be taught in the Veda. The virulently acrimonious and mostly biased and unfounded attacks made on the Bible and the Qur'ān in chapters XIII–XIV of his Satyārth Prakāś display an extreme form of exclusivism of religious truth claimed by Dayānanda's brand of Hinduism.

Finally, his conception of the Veda as the source of all truth whatever and wherever it is found, has led our author to arbitrary, unjustifiable, fanciful, and absurd assumptions, such as when he claims and attempts to show that the art of building ships (*nau*), aerial vehicles (*vimāna*), telegraphy (*tāravidyā*), medicine (*vaidyakaśāstra*), etc. are to be found *in nuce* in the Vedas[40]. It would imply, moreover, that any

---

[39] Interesting in this context is the reason given by Dayānanda in his SP (189,21–30) as to why God revealed the Veda in Sanskrit rather than in one of the vernacular languages (*deś ke bhāṣā*) If God had revealed the Veda in one of the vernacular languages, he argues, the people living in that part of the country would find the reading and study of the Veda far easier than those who live in countries where other vernaculars are spoken, and God may be accused of being partial to those in whose vernacular language he would have revealed the Veda. By revealing it in Sanskrit, which is not the spoken language of any people, all persons would have equal difficulty in reading and studying the Veda, and God would thus be spared the accusation of being partial towards some people.

[40] Cf RBB 219,1–232,13. – Śrī Aurobindo seems to have shared with Dayānanda analogous ideas concerning the nature of the Veda as containing

future discovery in the field of science, technology, or in any other field of knowledge is to be assumed as already contained in the Vedas! Dayānanda's conception that the Veda is the source of all truth implies all this; but except for those who are willing to accept it in blind faith, it implies too many unacceptable assumptions, premisses, and consequences.

IV. Concluding Remarks

At the close of our brief study of the salient features in Dayānanda's conception of the Veda let us summarize the main results.
In the first place, the Vedic canon is constituted of only the four Samhitās, which alone are said to contain the word of God. Such a reduction in the number of Vedic texts was a significant breach of the traditional conception of the Vedic canon.
Secondly, Dayānanda speaks of a double aspect of the nature of the Veda, depending upon two different points of view. On the one hand, the Veda is eternal in so far as it exists in God as an attribute of God, containing only truth and all the truth and as such being identical with the eternal knowledge of God which contains all truth. On the other hand, in so far as the Veda is manifested or taught to the human beings on earth and contained in books, it has origination or manifestation at the time of the creation of the world, and disappearance at the time of the cosmic dissolution. Thus, the Veda has an eternal and a non-eternal aspect. But the apparent contradiction disappears when one takes into account the fact that the two characteristics result from two different points of view.
Thirdly, the Veda has 'self-validity' (*svataḥprāmāṇya*), i. e. it derives its validity from itself without dependence upon any other factor outside itself. The 'self-validity' of the Veda is a consequence of the

all knowledge However, he rightly observes that such a view on the Veda, as Dayānanda proposed, is "obviously, difficult to establish" and that "the absolute completeness of scientific revelation asserted by Swami Dayananda will take a great deal of proving" (The Secret of the Veda Pondicherry [5]1987, p 29f) The observation by A C. BOUQUET that the assertions of Dayānanda about the Veda as containing all the modern scientific theories are "only pathetic signs of the inferiority complex from which nineteenth-century Hinduism was suffering" (Hinduism. London [3]1966, p 118) seems questionable and stands in need of further substantiation. G C ANAWATI, a reputed scholar on Islam, mentions similar tendencies of modern Muslim reformers, who claim to be able to trace in the Qur'ān modern scientific discoveries such as aviation, hydrogen bomb, Newton's law of gravity, and the like (cf. his contribution "Die Botschaft des Korans und die biblische Offenbarung" to A. PAUS [ed], Jesus Christus und die Religionen Graz – Wien – Koln – Kevelaer 1980, p 123–126)

fact that the Veda is 'uttered by God' (*īśvarokta*), who is not only omniscient but also absolutely trustworthy (*āpta*). All the other works are 'not uttered by God' (*anīśvarokta*), and their validity is only 'from another' (*parataḥ*), namely in as much as they share in the validity of the Veda by being in conformity with it without ever contradicting it; for the Veda contains all true knowledge.

Finally, Dayānanda's conception of the Veda as the sole source or as the receptacle of all truths not only betrays an extreme form of intolerant exclusivism but also leads to many far-reaching and undesirable consequences.

If we desire to understand Dayānanda rightly, we should not look upon or judge him as a philosopher but rather as a religious reformer, who was intent on purifying his religion of the crude accretions it had acquired throughout its history, by a process of return to its original form as found in the earliest Hindu scriptures, the Vedic Saṃhitās. Having set his mind on reforming Hinduism, he chose the means of thought necessary or useful for this purpose and applied them rigorously, disregarding traditional teachings and practices.

As a religious reformer he has been fittingly compared to the Christian reformer Martin Luther (1483–1546), who aimed at the elimination of a certain number of unholy practices that had slowly crept into the Christianity of his time by his call to return to the Bible. In his delimitation of the Vedic canon solely to the Vedic Saṃhitās, Dayānanda has a Christian counterpart in Marcion (ca. 85–160 A.D.), who, for reasons of his own, discarded from the canon of the Bible not only the entire Old Testament but also most parts of the New, thus making his 'Bible' consist of an expurgated version of the Gospel of Luke and ten letters of St. Paul. But neither Marcion nor Martin Luther could hold on to their views without grave consequences for their membership in the Catholic Church: Marcion was excommunicated in 144, as was Martin Luther on January 3, 1521. By contrast, since Hinduism does not have a central teaching authority (like the *magisterium* of the Catholic Church), Dayānanda could go on preaching and publishing his views in print, uncontrolled and unimpeded. He could therefore remain within the fold of Hinduism as the founder of a new "church" or religious group, constituting with so many others what we call by the collective name of "Hinduism".

There being no ultimate court of appeal within Hinduism in matters of doubt or dispute with regard to the interpretation of the Veda, and having discarded as unauthoritative the interpretations of traditional exegetes like Sāyaṇa and others, the author of the Ṛgvedādibhāṣyabhūmikā became himself the last court of appeal in matters relating to the interpretation of the Veda within the Ārya Samāj founded by him.

KAṈAKI PURĀṆAM – A NINETEENTH CENTURY POETIC BIOGRAPHY OF A CEYLONESE DEVADĀSĪ

By Kamil V. Zvelebil, Utrecht – Cabrespine

Introduction

The poetic fragment published in what follows for the first time in English translation is about Kaṉaki or Kaṉakammāḷ, a 19th century *devadāsī* or *gaṇikā* (*kaṇikai*)[1], and her *svayaṃvara* or public choice of a husband. According to the Tamil oral tradition of Jaffna (Sri Lanka), Kaṉaki was a very beautiful young woman, performing her duties as temple-dancer in the Śiva-Vaittīśvara temple at Vaṇṇārpaṇṇai (‚Washermen-Field') in the Jaffna region of Sri Lanka. Its poet seems to have been involved with her in intimate relationship for some time – he was, after all, of the same Mēḷakkāra[2] community, and supposed to have been a dance-master (*naṭṭuvaṉār*).

The oral traditions current about the actual events behind the text tell us the following story:

One of the *devadāsīs* of Vaittīsvaraṉ temple at Vaṇṇārpaṇṇai of Jaffna was a certain Kaṉakammāl. At that time, Naṭṭuva-c Cuppaiyaṉ (alias Cuppaiyar, Cuppaiyaṉār) was one of the *nātacuram* players of the Mēlakkāra community of that place. He had a liaison with Kaṉakammāl and contacted from her gonorrhoea (*vettainōy*)[3] which he tried to cure for forty days, and every day of this period he composed a decade of stanzas about Kaṉakammāḷ while wandering from place to place and keeping on a strict diet of "rice and salt".

---

[1] For the Tamil *devadāsī* tradition, cf. S.C. KERSENBOOM-STORY, Nityasumaṅgalī Devadasi Tradition in South India. Delhi 1987

[2] The *devadāsīs* belonged to a professional group (*jāti*) usually designated as *mēḷakkāraṉs* or *icaiveḷḷāḷaṉs*; cf. E THURSTON – K. RANGACHARI, Castes and Tribes of Southern India. Madras 1909, V/59f and KERSENBOOM-STORY, op cit., p 198n 3 The entire chapter III of the above mentioned book (p 179ff) may be consulted for the problem of *devadāsī* "caste"

[3] It is not quite certain what is precisely meant in this tradition and in the text by the term *veṭṭai* It refers either to gonorrhoea (caused by the bacteria *Neisseria gonorrhoeae*, discovered in 1879) or to simple leucorrhoea (*fluor albus*) which appears in the vagina usually accompanying vaginitis. In any case, it must have referred to a non-lethal sexually transmitted venereal disease (cf also *vettaippitippu*, 'orchitis', being an inflammation of the testicles)

WZKS 38 (1994) 251–265

In 1886, A. Catācivam Piḷḷai alias J. R. Arnold[4] published an enlarged Tamil version of the Tamil Plutarch[5] entitled Pāvalar Carittira Tīpakam (or, "The Galaxy of Tamil Poets")[6]. In its second part we find, entitled *cuppaiyar-chuppaiar*, this interesting account:
'Belonging to the Mēḷakkāra community of Yāḻppāṇam's (Jaffna's) Vaṇṇārpaṇṇai, although he did not engage himself in the activites of his own caste, he was currently known as Naṭṭuva Cuppaiyaṉ. He joined in his early days American missionaries at Tellippaḻai[7] and observed Christian rites, but then again having left that religion as an apostate, he married at Ēḻālaikkuṟicci . . . and settled there . . . We don't know anything about his education and abilities. Although we do not know at all whether he had studied grammar and literature or not . . . we do know that he was a very successful poet on account of his having composed a poem called *kaṉaki cayamaram* about Kaṉaki, one of the *dāsīs* of the Śiva temple at Vaṇṇārpaṇṇai who died a short time ago[8]. We heard that the poem comprised about four hundred *viruttam* stanzas . . .' He then quotes one of these stanzas (st. 5 of our translation [see p. 256]) which he had kept in his memory (*ematu ñāpakattil irukkum*), and adds that it is not known whether Cuppaiyar had composed, apart from this poem, anything else.

A. Catācivam Piḷḷai-Arnold, born in 1820, knew the poet of the Kaṉaki Purāṇam personally (he mentions this in his brief account), and he might have met the heroine of the poem in person, too. His Galaxy was published in 1886; he died in 1896. Hence, Cuppaiyar, the author of the poem, must have lived between, say, 1820 and 1880/1890, and Kaṉaki died probably around 1880 or somewhat later.

The Text

The original text of this *purāṇam*[9] seems to have comprised about 400 *viruttam* stanzas, the bulk of the poem having for its content the

[4] J. R. Arnold, whose original Tamil name was Arunācalam Catācivam Piḷḷai, was a Christian poet of Sri Lanka (1820–1896). Apart from the Tamil version of the Plutarch he was the author of a number of poems and books of prose on Christian themes (e.g Yēcunātar tiruccatakam [1850], Kīrttaṉā caṅkirakam [1889], etc) and of the lexicon Uriccol nikaṇṭu (1858)

[5] Originally composed by Simon Casie Chitty under the title "The Tamil Plutarch A Summary Account of the Poets and Poetesses of Southern India and Ceylon . . .", 1st ed. 1859, new ed. Colombo 1946. The brief note on Cuppaiyar provided by Arnold is not contained in this book.

[6] Published 1886 at Māṉippāy, by Strong and Asbury.

[7] The American mission at Tellippaḻai was founded in 1816

[8] Lit. 'about Kaṉaki who died a few days before this day'.

[9] The term *purāṇam* in the context of this composition is of course both exaggerated and satirical.

ca/uyam(v)aram[10] of a historical person, a *dāsī* in the Śiva temple of Vaṇṇārpaṇṇai, called Kaṉaki. This text has not survived apart from short fragments. Although its author is well-known, it must have been either part of a purely oral transmission, or written on lost palm-leaves, or a print so rare that it does presumably no more exist. This is a great pity; apart from the fact that its author Cuppaiyar must have possessed considerable skills as a poet, the preserved fragments are characterized by flashes of keen observation of daily life, and by a satirical vision of society – features all too rare in traditional Tamil poetry. Moreover, the text must have contained quite a few data on the Mēḷakkāra[11] community and the temple dancers (*devadāsīs*) in Śaiva temples of the 19th century.

In 1886, J. R. Arnold alias A. Catācivam Piḷḷai quotes in the second part of his Pāvalar Carittira Tīpakam (under no. 121 *cuppaiyar-chuppaiar*) one single stanza (= st. 5, below p. 256) of the text. Subsequently, NĀVALIYŪR N.C. KANTAIYĀ PIḶḶAI published in 1937 those stanzas which he had remembered from oral transmission. In 1949, some of these, plus some remaining stanzas (thanks to the assistance of P. Tarmaliṅkam) were published by V. M. IRĀMALIṄKAM, a folklorist.

KANTAIYĀ PIḶḶAI's 1937 edition of 29 stanzas based on oral transmission (as provided mainly by C. Ciṟcapēcaṉ of Nīrvēli) can be broken down as follows:

(1) *piḷḷaiyār kāppu* (Invocation to Piḷḷaiyār-Gaṇeśa) – 1 stanza
(2) *nāṭṭuppaṭalam* (Vision of country) – 9 stanzas
(3) *makaḷir puṉalāṭaccellal* (Women going to bathe) – 7 stanzas
(4) *cuyamvarappaṭalam* (Choice of a husband) – 11 stanzas
(5) *veṭṭaikāṉpaṭalam* (Contacting gonorrhoea) – 1 stanza.

M. IRĀMALIṄKAM used a paper manuscript provided by P. Tarmaliṅkam, and his edition of 25 stanzas can be broken down as follows:

(1) *piḷḷaiyār kāppu* – 1 stanza
(2) *nāṭṭuppaṭalam* – 2 stanzas
(3) *cuyamvarappaṭalam* – 19 stanzas
(4) *veṭṭaikāṉpaṭalam* – 3 stanzas.

My translation, comment and notes follow this edition (provided with a commentary by Pulavar Civaṅkaruṇālaya Pāṇṭiyaṉ)[12].

---

[10] Tam. *cuyamvaram* (> *cu/ayamaram*) < skt *svayaṃvara*, selection of a husband by a woman (usually of noble birth) herself at a public assembly of suitors.

[11] Cf. n. 2.

[12] I wish to express my sincere thanks to Prof. T Nadaraja of Colombo for having made accessible to me the text of the composition

As noticed above, we may only regret that the entire text of the poem is unavailable. Apart from throwing some light on 19th century life and customs of an important community in Tamil Sri Lanka, it manifests – if only occasionally – considerable skill of its author in handling the *viruttam*[13] metre in particular, and Tamil poetic language and imagery in general. Further research may reveal yet other stanzas of the poem[14].

The Translation

INVOCATION TO PIḶḶAIYĀR (st. 1)

1. May Arāli Piḷḷaiyāṉ[15], wandering about like a deranged fool[16], protect the book[17] about Kaṉaki[18] with creeper-like waist, with crafty mind[19], who performs her rich dance[20] for Vaittīcar[21], the Lord of Vaṇṇaiyūr[22], which is beautified with the lovely Brahmin street[23].

According to traditional Indian usage, every literary work must be preceded by one or more invocations. In Hindu works of verbal art, one of the invocatory stanzas should always be to Vināyaka, the Remover

---

13 *viruttam* is the grand metre of classical Tamil narrative poetry It has many subtypes Cf K.V ZVELEBIL, Classical Tamil Prosody An Introduction Madras 1989, p 77–83

14 In fact, ten other stanzas are available (all in *viruttam* metre) They all address Kaṉaki, hence are obviously part of the *svayaṃvara* chapter, put into the mouth of the dancer's female servant They appeared in the N C KANTAIYĀ PIḶḶAI ed. of the text, and were printed, without commentary, as appendix to the IRĀMALIṄKAM ed. of 1961

15 = Vināyaka-Gaṇeśa, son of Śiva The invocation is usually an indication of the religious adherence of the author (hence, in this case, Śaivite)

16 Probably an allusion to the derangement and obsession of men with the *dāsī*; even Piḷḷaiyār roams Vaṇṇaiyūr like a deranged madman

17 *nūl*, 'book, treatise, composition'.

18 A temple-dancer (*devadāsī*, in those days also termed *kaṇikai* < *gaṇikā* in this tradition) of the Mēlakkāra community, who performed her duties in Śiva-Vaittīsvaraṉ temple at Vaṇṇārpaṇṇai, Sri Lanka, and died sometime around 1880. She is the heroine of the *purāṇam*.

19 *kuttira maṉam*, 'crafty / subtle mind', also 'false / deceitful mind'

20 *kaṉattatōr naṭaṉam*, lit. 'a dance of roundness / wealth / heaviness / dignity', 'abundant / rich / full dance', perhaps also 'greatly esteemed dance' (cf. *kaṉam paṇṇa*, 'to esteem, to honour'), ironic?

21 = Śiva as Vaittīsvaraṉ.

22 The little town of Vaṇṇārpaṇṇai, Yāḻppāṇam, Sri Lanka

23 *maṟaiyōr*, lit. 'experts in the Veda (*maṟai*)', a Tamil term for Brahmins. The streets inhabited by them are traditionally laid out around the pertinent temple

of Obstacles, in one of his manifestations – in our case to Arāli Piḷḷaiyāṉ. According to the local oral tradition, Piḷḷaiyār, who had come to Vaṇṇārpaṇṇai from Arāli, roams about the place like a deranged madman, and hence is also referred to as *vaṇṇārappittaṉ*, 'the madman of V.'. Such an invocation indicates that what follows will be a book in the prevailing *nakaiccuvai* (*hāsyarasa*) mood, i. e. comic.

On the Terrain (st. 2–3)

One of the indispensable parts in the introduction to a *purāna* is the description, often very detailed and drawn out but frequently rather conventionalized, of the protagonist's country (*nāṭṭuppaṭalam*). In this poem, the protagonist's 'country' is her body, partly dealt with in st 2, whereas st. 3 is another kind of introduction to the events that follow

2. She had a couple of heavy, lush breasts, full, rising high above her belly, swelling and broad, raised piercing like the tusks of a male elephant, unfettered by strings of jewels, adorned by spreading beauty spots[24], unhindered by her dress, so that they both tore open her bodice, with dark shining nipples, visible, well apart from each other, sucking out the life [even] of severe ascetics.

Her heavy breasts (*kaṉa taṉam*; cf. skt. *ghanastana*) were so full and firm that they tore open her bodice (*kacc/u aṟuttu*), unhindered by her dress, with dark (*kaṟutta*) nipples (*kaṇ*), glittering/shining (*taḷataḷa*), 'sucking out / drinking' the life/soul (*uyir*) even of ascetics (*tavattavar*) performing strict (*arum*) penance (*tavam*, skt. *tapas*). This luscious picture of Kaṉaki is of course conventional, and rather 'heavy', and yet the poet shows considerable skill in the choice of his diction, in Sanskrit learning, and in stylistic and prosodic matters; the original abounds in alliterations and assonances.

3. She was walking, a young woman, in the territory of Mārāca Kēcari[25], swinging her pitcher-like breasts; watching her graceful

[24] *cunanku*, '(beauty) spots', also called *tēmal* The commentary interprets rather as if, although the term means apparently 'beauty spots' (*aḻakut tēmal*), it in fact implied (*kuṟipporuḷ*) 'spots of illness' (*nōyttēmal*), i. e of venereal disease (see p 251 and n. 52 *ad* st. 11) Beauty spots on the breasts were, however, one of the standard features of female beauty, and the poem says *cunaṅk(u)aṇi*, lit 'the adornment by beauty spots'

[25] According to some sources (oral transmission), this raja was the son-in-law, cousin or nephew of Pararācacēkaraṉ; he was apparently identical with

walk, even the kings[26] followed. The ascetics[27] left their meditations[28]; all pure Śaivites[29] have closed down their monasteries and laid in store their rituals[30].

NINETEEN STANZAS ON SVAYAṂVARA (st. 4–22)

4. O you bright young thing, Kaṉakam,
with tresses like a dark cloud!
Stir up the flaming blaze of their passion,
offering them your two breasts
in your desire to gain their wealth!
Among the rustics living in the country parts,
throw your glance, o my lady,
at those of Māṉippāy[31], who show off,
lie, and are dressed well.

The skill of the poet is again manifested in this stanza: there is a pun on the word *taṉam*, meaning both 'female breast' (skt. *stana* > tam. [*s*]*taṉam*) and 'wealth' (skt. *dhana* > tam. *taṉam*). This suggests a bargain of "wealth" for "breasts" (cf. st. 18). There is a nice alliteration and assonances like *kāma-k kaṉal*, 'flame of passion', or *mukil pōl aḷaka-k kaṉakam*, 'Kaṉaki with tresses like a dark cloud'.

The following stanza is quoted by A. Catācivam Piḷḷai alias J. R. Arnold in his Pāvalar Carittira Tīpakam – The Galaxy of Tamil Poets, Part II, 1886[32]. Arnold adds that he was told that the whole poem had some 400 stanzas, and that the one he quoted he had remembered; however, he does not tell us, whether from an oral transmission or from a printed text.

Aracakēcari who sang the Tamil version of the Raghuvamśa This is probably an anachronism, since Aracakēcari may be dated rather in the 17th or 18th century. He was a Sanskrit scholar and Tamil poet, and translated Kālidāsa's Raghuvamśa in 2404 stanzas of heavy, learned style The allusion to his territory may, on the other hand, refer to its glorious past when he was a king

26 Tam. *koṟṟavar*. This stands for all members of the *kṣatriya varna*, rulers and nobility.

27 Tam. *sanyācikaḷ*.

28 Tam. *yōkam*, 'ascetic practices, meditations, spiritual pursuits, Yoga'

29 Tam. *cuttacaivar*, referring specifically to the *matātipati* or 'abbots' of non-Brahmin Śaivite monasteries who closed their "muts" (*matam*).

30 I e they totally neglected their rituals (*pūcai*, skt *pūjā*).

31 Tam *māṉippayār*, 'those of Māṉippāy'.

32 Ed P. POOLOGASINGAM. Colombo 1979, p. 252.

5. O emerald[33], Kanakam, gazelle,
with words so sweet as to lure and hook them,
daubing the thick tongue with sweet ghee,
like when luring away from home the jungle cuckoo[34],
o lovely lady, among the Nāṭṭukkōṭṭaiyār[35]
there is Nallāṇṭappan who sells resplendent saris,
with perforated pendent earlobes[36].

6. O you bright young thing, Kanakam,
with tresses dark as night,
stirring up the frenzy of passion in all men,
since you know their tricks,
and charming and confusing them with your speech!
This one is the hero of Mallākam,
one of the valiant men who know
how to fix and ruin the wicked.

7. O Kanaki with breasts like the Churning Rod Hill[37]
which churned the famous holy Ocean of Milk,
you who are like a chank-born pearl,
you who grow Māran's arrows[38]!
See, he's Cinnaiyan Caṇmukan,
the chief officer[39] of Puttūr,
like the greatest gem in the Solar dynasty[40],

---

33 This and the following allocutions are characterized in the commentary as *ārvamoliccuvai*, i e impassioned language employed to express one's intense affection.

34 The allusion to the jungle cuckoo is described by the commentator as *tarkurippērram*, i. e a figure of speech in which the qualities and functions of an object are ascribed to another object entirely different in nature.

35 Alias Nāṭtukkōttai-c Cettiyār, a prominent wealthy Cetti (Chetty) community with its original homes in villages of the Ramnad District.

36 This attribute is characterized in the commentary as comical (*nakaiccuvai*) as well as *tanmai navirci*, i. e. a figure of speech which describes an object such as it is.

37 Tam. *mattēyan*, i e the Mandara mountain used as churning rod (*mattu*) while the Ocean of Milk was churned

38 Māran (= Kāma) is the god of physical love (and death), armed with sugar-cane bow and flowery arrows

39 Tam. *maniyam* (*maniyakkāran*), 'overseer / manager / chief officer of a village, monegar', also charged with matters of revenue

40 This is, of course, sarcastic Nearly all medieval Hindu kings traced their genealogies back to Manu, either through his son Iksvāku or his daughter Ilā Descendants of Ikṣvāku are referred to as of the solar, and those of Ilā as of the lunar line

come here with ten other persons –
behind him, Tampiyuṭaiyāṉ[41].

8. O Kaṉaki with closely-set breasts like *vilva*[42] fruits,
[breasts that] overpower and win easily over
the Love-God's[43] crown, over lotus-buds,
over tender buds of *kōṅku*[44],
over the ivory of elephant tusks,
over the tricks of passionate dice-players,
over water-pitchers! O lady, look closely!
The name of this man is Kaḷañciya-k Kurukkaḷ[45].
Thus she[46] spoke.

9. O young Kaṉakam, you great shining beauty,
it's being said that Śrī[47] herself of the [lotus] blossom
which appeared on the day when the blessed Ocean of Milk
was churned, cannot compare
with your shape! Look! The name of the one
who walks in the streets like Caṉi[48]
searching all the time for you is Civappirakācaṉ;
this man behind him seems to be his younger brother[49].

10. O Kaṉaki, look, you who're adorned with just the right jewels!
The man from the fertile land[50], prone to fight
in very successful conquests, came to the wedding,
with his mind seized with lust,

---

41 Probably a meaningful name (in the comic sense); for *tampi* means 'younger brother', who comes behind (*puṟattōṉ*, 'at/behind the back') of the great monegar, or it may indeed refer to the younger brother who follows his elder brother to the *svayaṃvara* (cf. st. 9)

42 Tam. *kūvilam*, the Bilva-tree (*Aegle marmelos*, *Crataeva religiosa*)

43 Tam *kāmaṉār*.

44 Common Caung (*Hopea wightiana*).

45 Lit. 'the priest of the treasury/granary'. The name indicates that the man is an officiating Śivācārya Brahmin priest, or – less probably – a Śaiva *vēḷāḷa* (non-Brahmin) one

46 I. e. the female companion.

47 Tam. *tiru*(*makaḷ*), here *malarttiru*, 'Śrī of the [lotus] blossom', i e Lakṣmī, the beautiful and auspicious goddess of fortune, who appeared within a red lotus blossom while the Ocean of Milk was churned

48 The planet Saturn, considered to be of malignant influence, also a person of ill omen resp. being inauspicious

49 Cf n. 41

50 *vaḷanāṭu*, 'fertile tract, fertile/irrigated land'; hence, here, *vaḷanāṭaṉ* designates the farmer, the tiller of the (fertile) soil

after having cut and thrown off with knives and spear
[the palmyra-fruit] when many people
had gathered on the land
for the sake of just one palmyra-fruit.
He is Niyūṟṟaṉ[51], the colour of dark blue,
blackish rain-cloud.

The whole stanza is of course highly sarcastic: The village simpleton, black (i. e. inauspicious) in colour, who, armed with a spear (*vēl*) and knives (*kattikaḷ*) cuts and throws off one insignificant palmyra-fruit, among the crowd of other simple folk who had gathered just to get that one small fruit (*kaṉi oṉṟu*), dares to come to the *svayamvara* of someone so splendid as Kaṉaki lusting for her.

11. O Kaṉaki, whose breasts are hidden in the girdle,
adorned with strings of jewels,
besmeared with the best sandal-paste
so that people would not discover the *cunaṅku* spots[52]!
This one is the manager[53] of Ūrātturai[54]
abounding in ships, the inhabitant of the maritime region[55],
where grows in plenty water-fed reed,
where buds open with bees singing melodies[56].
[He is] the son of the landholder Aruṇācalam.

12. Lady, whose hair overflows with intoxicating honey (?)[57],
you who offer only your breasts and shoulders

---

[51] A very unusual formation of *ūṟṟaṉ* < *ūṟṟam*, 'strength, power, greatness, eminence, wisdom', with the privative prefix *ni-* (like e.g. *nikarvam*, 'non-pride', i. e humility), hence, the name means 'one without greatness / wisdom / strength', i e the insignificant, the simpleton, the nincompoop

[52] Cf n 24. Here the commentary, interpreting *cunaṅku* as *nōyttēmal*, i e spots of (venereal) disease, is probably right, since those spots should be hidden from the *ūrār* (lit 'villages, townspeople'), i. e. the public

[53] Tam *maniyam*, cf n. 39

[54] A local name suggesting that it is a port, cf. *turai*, 'sea-port, harbour'

[55] In ancient Cankam literature (ca. 1st cent B.C. – 3rd/4th cent. A D), the term *neytal* (maritime) designated one of the five physiographic regions and genres, being the 'interior landscapes' of *akam*-type love poetry (cf. K V ZVELEBIL, The Smile of Murugan. Leiden 1973, p 85ff.)

[56] *vari*, 'melody, tune, music', also means *vantu*, i e beetle *varivantu* of line 4 is lit 'music/singing beetle, cicada, cricket (?)'

[57] *maṭṭu*, 'honey, sweet juice', also designates a drink taken at the time of sexual union, and fragrant smell. Thus, perhaps, the words could also be interpreted as 'hair abundant with fragrant smell', or 'of honeyed smell' because of the frequent image of blossoms in female hair attracting bees Sexual connotations are of course present.

to be touched and seized!
You who bend the bow of the Love-God!
Look! The one who is here is Cuppu,
who earns his living by taking account
of the paddy of Eṭṭukkōṭṭai[58],
with his mind fully immersed in [the lands of]
all eight directions. Thus she[59] said.

13. O Kaṉaki with half-open bodice
offering protection [for your breasts],
inviting young men to sit comfortably on a bed of flowers,
in order to seize their wealth! You female swan
walking [beautifully]! This one who tarries [here],
[his face] like a lotus[60] surrounded by many Brahmins[61],
is Muttukkumāru of Kōppāy, said to be
a fighting bull[62] among youths.

The following 9 stanzas which are contained in the manuscript have not been published in print before. They are characterized as *pukaḻvatu pōl ikaḻtal*, i. e. scorn through praise.

14. O you bright young thing, Kaṉakam,
your eyes are painted, and similar to swords
in a face which shines like the spotless moon;
there is nothing which could compare with your tresses
where plenty of blossoms are stuck!
[Here is] the one whose name is Kaṟuvaṟṟampi[63];
he is willing to be helpful to everyone here,
sweet in reasoning, exactly equal to Kaṇṇaṉ[64] himself.

---

58 According to the commentator, this implies that Cuppu writes out false accounts of the revenue (*iṟai*) of the paddy due to the authorities

59 I e the female companion.

60 Tam. *paṅkērukam*, a rare designation of the lotus derived from Sanskrit, lit. 'mud-growing'

61 Tam. *pāppār* < *pārppār*, 'seers, brahmans' (cf. T BURROW – M.B. EMENEAU, A Dravidian Etymological Dictionary Oxford ²1984, p 363b [4091 (b)])

62 Tam *pōrēṟu*, lit. 'battle/fighting bull'

63 The name means lit 'younger brother of Fury/Malice (*kaṟuval*)' Hence, his characteristics of being 'sweet in reasoning/wisdom' and 'helpful to everyone' are, of course, part of the satire

64 'Equal to Kaṇṇaṉ (= Kṛṣna)' in colour, i e of black (= inauspicious, unelegant) complexion

15. You with the lovely breasts rising and swelling
upon a chest similar to gold,
you with the slender waist laughing at lightning[65],
o Kaṉaki with bamboo-like arms!
The man who is here – this man is Naṉṉi
who speaks saying, "Is there anyone else
like myself upon this very earth?".
He has a body besmeared in a scandalous manner[66].

16. O Kaṉaki possessing eyes which manifest affinity with
nectar[67], poison[68], and a crooked scimitar[69],
which scorn the large perfect spear,
cause the tender mango to fade,
destroy the blue lotus, teach the Death-God[70] to kill,
scare away into the forests[71] the gazelle and the carp!
This man is Celvanāyakaṉ, with arms adorned
with blossoms from which swarms of bees don't ever depart.
[He is like] a god.

This very elaborate description of Kaṉaki's eyes reveals them to be both beautiful: of carp-like shape, darker and lovelier than the blue lotus, of a shape more attractive than the shape of a scimitar or of a large perfect spear (the weapon of god Murukaṉ), sweet like nectar, and terrible: killing like a scimitar or spear, destructive even to animals and fruits – a look from her eyes causes the tender young mango to fade and wither –, so terrible in fact that they teach even Yama how to kill.

17. O Kaṉaki, with eyes which subdue the lotus in a lovely grove,
the blue water-lily, [as well as] the agitated ocean,
the sword, the lance, the carp, the gazelle!
Lo, the one who is here
is endowed with well-deserved fame,

65 Her waist is thinner and more subtle than lightning, so that this is laughed at in derision

66 According to the commentary, his body is besmeared with sandal-paste all over in a criss-cross, shocking, unelegant manner

67 Tam *amutu*; cf. skt *amrta*

68 Tam. *nañcu*, cf BURROW – EMENEAU, op. cit. (n 61), p 315a (3580)

69 *kūṉal vāl*, lit 'crooked sword'.

70 *maṟali* is the Tamil designation for Yama, the god of death

71 This is a pun *vaṉam* can be interpreted as 'forest' but also as 'cremation ground' (cf. *vaṉam-atai*, 'to die').

with sound wisdom, and with the virtue of knowledge –
the *vēḷāḷa*[72] of Āṉaikkōṭṭai, known as Āṟumukaṉ.

The Tamil original of this stanza has very pleasing phonaesthetic qualities: *māṉai-k kayalai vēl vāḷai / maṟunīr-k kaṭalai kuvaḷai* ...

18. You whose face is covered thicky with turmeric[73],
who offer your breasts to be fondled in kisses and bitten,
and take for yourself the wealth [they] give[74],
who bend the sugar-cane of Māraṉ[75]!
Periyatampi has a mind filled with wickedness,
craftiness and miserliness, is cruel and crooked;
he is a physician, born as a boon[76].

19. O you whose hair is adorned with garlands buzzing with bees,
with a face which is like the full moon,
whose eyes are worshipped by those who've seen you,
graceful damsel called Kaṉakı!
Is there perhaps in this town anyone like this one
[among] those who eat [and experience] pleasure[77]?
He is the Paṇṭāram[78] adorned with cooling garlands.
Thus spoke those woman-servants[79].

20. O Kaṉaki, with breasts shaped so that they are like fresh coconuts,
[breasts that] mock at well-shaped water-pots
[and] ridicule copper contaıners! This one
ıs filled with the desire to copulate with you

---

[72] A large community of landholders and well-to-do agrıculturalısts, consıdered to form the backbone of the Tamıl natıon

[73] Tam *mañcal* (*Curcuma longa*) Its powder ıs of brıght yellow colour (cf BURROW – EMENEAU, op cit [n. 61], 409b [4635])

[74] Thıs ıs agaın based on the pun wıth the homonym *taṉam*, cf st. 4 (p. 256)

[75] Cf. n 38. This is a pun: *vaḷaı* means 'to bend', but also 'to steal' Kaṉakı knows how to bend the love-god's bow (to her purposes), but the wordıng may also be interpreted as 'who steals' the bow, scil. to use ıt to shoot at her lovers

[76] Tam. *vaittiyaṉ* < skt. *vaıdya*, 'physician, doctor', here gıven the attrıbute *varattāl vanta*, lit. 'who came by a boon' (i e. he was born to hıs parents as a boon), whıch ıs, of course, sarcastıc

[77] Tam. *pōkam* (< skt *bhoga*), 'enjoyment, pleasure', partıcular 'sensual delıght' and 'sexual enȷoyment'.

[78] A non-Brahmın Śaıva monk, resp a caste of non-Brahmın Śaıvites who sell flower-garlands. As the Pantāram should be pious and, ıf possıble, celıbate and ascetıc, here again a tınge of sarcasm ıs to be noted

[79] Tam *tātiyar*: *tāti* (< skt *dāsī*), 'female slave/servant'

[and] roams about constantly saying,
"What is your command?". Look, you with curled hair!
He [is] Cuppiramaniyan's son Cūnan[80].

21. O Kanaki, lady-*terivai*[81], of lovely speech sweeter than honey,
with eyes that put to shame [the eyes of] deers,
listen! The person who is here, bringing forth
the sun-like flashes of light of a sword and a spear
which devour the flesh [of enemies],
is the king[82], surrounded by his army,
missing one hand[83], who lives in the ditch[84].

22. Lady Kanakam with swelling breasts, big and heavy and rising,
with shining jewels! This man is indeed the bridegroom[85]
according to your heart's wish. It is this one
who's truly rich on this earth, this one
who knows to talk amorously[86], this one
who knows how to really grow angry.
Look [at him], [lady with] splendid ornaments!
He is Tirumalai-c Cinnaiyan.

The Chapter on Veṭṭai-Disease (st. 23–25)

These are the stanzas preserved in the manuscript. No more than three of them have probably survived. Of these three only st. 23 appeared previously in print. The second (st. 24) has not been published before. The third is a *venpā*, and hence probably not directly

---

80 Tam *cūnan*, 'crooked, bent, with withering limbs', is here used as a personal name.

81 This term, designating one of the seven stages in the life of women, indicates Kanaki's age. between 26 and 31 years. The seven stages are *pētai* = 5–7, *petumpai* = 8–11, *mankai* = 12–13, *matantai* = 14–19, *arivai* = 20–25, *terivai* = 26–31, and *pērilampen* = 32–40 What is beyond that does apparently not count!

82 Tam. *vēntu* (cf Burrow – Emeneau, op cit [n 61], 505a [5529]), probably an old Dravidian designation for 'sovereign lord, king', connected apparently with some Dravidian words meaning 'god' (cf. ib [5530]) and tam *pēy*, 'demon' (op cit , p 393a [4438]).

83 The allusion is difficult to understand. The irony involved seems to be that a person who has only one hand should flash his sword and spear

84 Tam *utuvil vālum*, 'who lives in the ditch/moat' Is this an allusion to his being constantly engaged in defensive war?

85 Tam. *manavālan* < *manam*, 'wedding, marriage' + *ālan*, 'man'

86 Tam *caracamoli*, 'amorous/wanton/caressing talk'

connected with st. 23–24 being *viruttams*. It has been printed in an anthology of solitary stanzas edited by K. CUPPIRAMAṆIYA PIḶḶAI and ascribed, incorrectly (?), to Vētanāyakam Piḷḷai (1824–1889), one of the "fathers" of the Tamil novel.

23. Having contacted the disease called *veṭṭai*[87]
every single man[88] was alarmed and suffered –
they were obstructed even from passing urine[89]
by that lady whose *bottu* had been tied[90].

24. Among the harlots of the Chetty Chariot Street[91]
those [men] who made love to toll-gathering[92] Kaṉaki
were struck, and with their hair risen in horror
suffered, obstructed even from passing urine.

25. Because all the clouds[93], having left the sky,
descend to the bodies of harlots[94] and settle down there,

---

[87] Cf p 251.

[88] Tam *taṉittaṉi-y-āṭavar*, i. e every single man who had dealings with Kaṉaki.

[89] Tam. (*mūttiram*) *peyyavē*, an important symptom and consequence of the disease.

[90] Tam. *poṭṭukkattu*, short for *tāli-p-pottu-k-kaṭṭu*, 'to tie on the marriage badge'. In *devadāsī* tradition, there must be no dancing if the *poṭṭu* has not been tied. The *poṭṭu* is traditionally tied around the dancer's neck in an auspicious moment by her dance-guru. Hence the term *poṭṭu-k kattutal* has come to mean 'ceremony of dedicating a dancing girl to a temple by tying the marriage badge round her neck', so that line 4 of the stanza could be interpretatively translated as 'by the lady (*pūvaiyiṉāl*) who had been dedicated as a dancing girl'. This shows that Kaṉaki was indeed a full-fledged performing *devadāsī*. For *bottu*, cf KERSENBOOM-STORY, op. cit (n. 1), p 186ff

[91] The *tēvaṭiyār* (lit. 'slaves of god', temple-dancers, used currently in the meaning of 'harlots, prostitutes') lived traditionally in one of the streets near the temple in which they performed, here in the Car Street, where indeed the *tēr*, the temple chariot, was stationed – or drawn – during the festivals. This Car Street was also known as Chetty (*ceṭṭi*) Street, because of the many stalls, shops etc. owned by members of the *ceṭṭi* community

[92] The original says *mettukkāri*. *meṭṭukkāraṉ* designates a customs officer, resp toll-gatherer, *meṭṭu* also means 'obstruction, obstacle' In the context of the poem *meṭṭukkāri* Kaṉaki is a harlot who is supposed to be as dishonest as the (traditionally) dishonest toll-gatherers; she demands payment in exchange for a rather disagreeable service she renders by giving her victims the 'gift' of *mettu*, 'obstruction [of the ability to pass urine]'.

[93] This somewhat bizarre stanza can be understood only when one knows that the word *mēkam*, 'cloud' (< skt. *megha*), is employed here as *cilēṭai* (skt *śleṣa*), i. e. a pun in which a word/phrase is capable of double interpretation, involving its homonym *mēkam*, meaning 'venereal disease'

[94] Tam. *vēcaiyar* < skt *veśyā*.

we don't see any clouds when we look up at the sky.
See, those harlots will give [the clouds = disease]
to those who give them money

Conclusions

Kaṉaki combined in her apparently well-known person the duties and activities of a professional temple-dancer (*devadāsī*) of the Mēḷakkāra caste with the activities of a relatively cultured, artistic city courtesan (*gaṇikā*). If the whole story of her *svayaṃvara* is not purely imaginative invention (and this is hardly the case), then it shows that due to her beauty, charms, skills, and probably even intelligence and wit, she was able to choose her own "husband", i. e. a rich and influential lover who would become her (more or less temporary) patron

It is interesting to see the relative proportions of potential patrons according to their caste-community. Not all of the suitors can be recognized as belonging to this or that *jāti* or occupation. Those who can may be classified as follows: 2 Brahmins, 2 monegars (one of them son of a landholder), one Chetti, 1 landholder-farmer (*vēḷāḷa*), 1 physician (*vaidya*), 1 Paṇṭāram monk, 1 accountant, 1 (non-specified) farmer, 1 ruler (king?).

Almost all of them are described mockingly and sarcastically (but not all), and most of them are apparently rich or well-to-do or influential. Interestingly enough, and well within the tradition of the *devadāsī* professional group, there is no *mēḷakkāraṉ* among the potential patrons.

The whole thing is of course a parody on the *svayaṃvara*. By the nature of things, i e. by the rules of the *devadāsī* professional group, a *devadāsī* could not indeed have chosen a "real" husband, unless she would stop performing ın the temple, and removed herself from that social structure, which, in fact, some of them did, ın particular after the Devadasi Act was passed on November 26th, 1947[95].

[95] There was a penalty for the dedicatıon of women as *devadāsī*s to Hındu temples after that However, I saw even ın 1959 two young *dāsī*s performıng ın an evening *pūjā* ın the great temple of Maduraı

ARCHIV FÜR INDISCHE PHILOSOPHIE

AMARU – EROTISCH UND PHILOSOPHIEREND

*Von Siegfried Lienhard, Stockholm**

Wie fur die meisten Sanskrit-Poeten liegen auch fur Amaru(ka) keinerlei Angaben vor, welche Auskunft uber Persönlichkeit, Leben und Wirken dieses Dichters zu geben vermögen. An die Stelle glaubhafter biographischer Daten treten schon früh, phantasievoll und unbekummert tradiert, Anekdoten und amusante Legenden, die angesichts des Ruhms dieses bedeutenden Liebeslyrikers naturlich kaum ausbleiben konnten. Amaru wurde in den Rang eines Königs erhoben, und wohlbekannt sind besonders jene Legenden, die Amaru in Verbindung mit Śaṅkara bringen. Einerseits wird erzählt, daß der große Meister des Advaitavedānta kraft seines yogischen Konnens Zuflucht in den Leib Amarus nahm, um Rede auf Fragen der Erotik stehen zu konnen, die einst die gebildete Gattin des Mīmāṃsā-Philosophen Mandanamiśra an Śaṅkara richtete[1]. Andererseits vertreten eine Reihe von Manuskriptkolophonen die Meinung, daß nicht Amaru selbst, sondern der Philosoph Śaṅkara in der Gestalt Konig Amarus die in dessen Zenturie, dem Amaruśataka (= AŚ), enthaltenen Verse verfaßt haben soll[2].

Die folgende Strophe, die zweifach interpretiert werden kann, indem sie sowohl eine erotische als auch eine philosophische Deutung erlaubt, konnte, was ihren zweiten Inhalt betrifft, in der Tat von Śaṅkara stammen:

prāsāde sā diśi-diśi ca sā pṛṣṭhataḥ sā puraḥ sā
paryaṅke sā pathi-pathi ca sā tadviyogāturasya /
haṃho cetaḥ prakṛtir aparā nāsti me kāpi sā sā
sā sā sā sā jagati sakale ko 'yam advaitavādaḥ //

* Fur freundliche Unterstutzung in einigen bibliothekarischen bzw interpretatorischen Fragen bin ich den Herren Dr Utz Podzeit, Fachbibliothek fur Indologie der Universitat Wien, und Dr Chlodwig H Werba, Institut fur Indologie der Universitat Wien, herzlich verbunden.

1 Siehe H VON GLASENAPP, Die Philosophie der Inder Stuttgart 1949, p 113f

2 Vgl S LIENHARD, A History of Classical Poetry. Sanskrit – Pali – Prakrit Wiesbaden 1984, p 93

WZKS 38 (1994) 267–272

Mag auch mancher Leser dieses Gedicht, im Versmaß Mandākrāntā geschrieben, nicht unbedingt zu den Hohepunkten des AŚ rechnen, so verleihen ihm die eben genannte Zweideutigkeit sowie andere Details, die noch erwahnt werden sollen, doch besondere Reize. Als ein gewisses Indiz fur seine Wertschätzung von seiten einheimischer Literaturkritik darf die Tatsache gelten, daß in der Rezension Arjunavarmadevas, des altesten Kommentators (13. Jh.) des AŚ, unsere Strophe einen herausragenden Platz, nml. den der letzten innerhalb der dort im Ganzen einhundertzwei Strophen, einnimmt[3].

Die Ambivalenz des Gedichts beruht auf vier Worten: *tad*, *viyoga*, *prakṛti* und *advaitavāda*. Während die ersten drei zweifach interpretiert werden können, weist der Terminus *advaitavāda* – auch bei erotischer Lesung des Texts – ganz klar in den Bereich des Vedānta und verbindet somit den erotischen mit dem philosophischen Sinn dieser Strophe.

1. Erotisch

Betrachten wir die Strophe zunächst als das, was sie in erster Linie darstellen soll: ein Liebesgedicht. So gelesen gibt der Text die an sich selber gerichtete Rede eines betrubten, von seiner Geliebten getrennten Liebenden wieder. Sie ist in der im Sanskrit-Kāvya nicht allzu haufigen Ich-Form geschrieben, worauf schon das *me* des dritten Verses sowie das Schlusselwort fur das Verstandnis der Strophe, das Kompositum *tadviyogāturasya* hinweist, welches in Arjunavarmadevas Kommentar richtig durch *mama* erganzt wird. ‚mir, dem an der Trennung von ihr‘, d. h. meiner Geliebten, ‚Erkrankten‘.

Meine Übersetzung ist frei:

‚Vorne sie, hinten sie, auf dem (Altan des) Palast(es),
  überall sie! Sie auf dem Lager, sie auf jeglichem Weg!
O Geist, krank durch die Trennung von ihr, erscheint mir
  keine andre Gestalt in der Welt als bloß sie.
Sie, sie, sie, sie, sie, (allein) sie! – Ist Einswerden dies?‘[4]

---

[3] Zu den Rezensionen des AŚ s u a S. LIENHARD, op. cit., p 93 und die p 92n 91 angegebene Literatur sowie D SAGRAMOSO ROSSELLA (tr.), Amaruka Centuria d'amore (Śataka) Venedig 1989, p 34ff

[4] In meiner mit Absicht freien Übertragung ist der Passus ‚(mir,) krank durch die Trennung von ihr‘ (*tadviyogāturasya*) aus Grunden besserer sprachlicher Glatte an den Beginn der zweiten Strophenhalfte gestellt Ein Enjambement ware zwar denkbar, doch ist wahrscheinlicher, daß das Kompositum *tadviyogātura* ein Komplement zum ersten Strophenteil bildet: ‚Sie (ist mir) auf dem (Altan des) Palast(es), sie (ist mir) vorne, sie (ist mir) hinten, . (mir,

Die Strophe erschließt sich auf den ersten Blick leicht: Von Sehnsucht verzehrt erblickt der Liebende allerorts sie (*sā*), ein Wort, das im Kompositum *tadviyogātura* in der Form des ambivalenten Stamms *tad-* wiederkehrt. Die ganze Welt erscheint dem Liebeskranken von *prakṛti* durchdrungen, ein gleichfalls geschickt gewahltes Lexem. Ausgezeichnet fugt es sich in die Vergleichskette ein, die durch die Nennung der Advaita-Lehre ausgelost wird. Wahrend der Advaitavādin in der Vielheit der Wesen und Dinge einzig das *tad* des *tat tvam asi*, die Identitat von *ātman* und *brahman* erkennt, sieht unser Liebender nichts als *prakṛti*, das Blendwerk (*māyā*) der ihm uberall gegenwärtigen, sich ihm uberall neu gestaltenden *nāyikā*, wobei m.E. bemerkenswert ist, daß der Ausdruck *prakṛti* an dieser Stelle – nicht ohne Zufall – an *ākrti* ‚die (schöne) Gestalt (der Geliebten)' anklingt.

Einzelne der in der ersten Strophenhalfte genannten Situationen, in denen der Liebende seine Schöne zu erblicken vermeint, lassen sich gut mit gewissen *nāyikā*-Typen verbinden. So beschwört schon das allererste Wort, *prāsāda*, das nicht nur ein vornehmes Haus, einen Palast, sondern auch den Altan eines solchen bezeichnet, die *proṣitabhartṛkā* ‚die, deren Gatte verreist ist', welche – ein beliebtes Thema auch der indischen Miniaturmalerei – auf ihrer Dachterasse sehnsuchtsvoll nach den ersten Zeichen der Regenzeit, den die Heimkehr des Geliebten verheißenden Wolken ausschaut. Die Phrasen *diśi-diśi* ‚in jeglicher Richtung, uberall' und *pathi-pathi* ‚auf jeglichem Weg'

---

der ich) krank (bin) durch die Trennung von ihr'. Weiters ware das sechsfache *sā* genauer als ‚sie (ist es), sie (ist es), ' [bzw. als 3maliges ‚Sie ist's' mit dem 1, 3 und 5 *sā* als Subjekte 3er Nominalsatze, dessen Pradikatsnomina das 2., 4 und 6. *sā* bilden (Ch H Werba)] zu ubersetzen gewesen – auch dies eine Wiedergabe, welche den deutschen Text verunschönt und allzu stark ausgedunnt hatte – Rezente Übersetzungen unserer Strophe finden sich bei D SAGRAMOSO ROSSELLA, op cit, p. 82 sowie in L SIEGELS Fires of Love – Waters of Peace Passion and Renunciation in Indian Culture. Honolulu 1983, p. 11. SIEGEL, der in diesem Buch Amaru und Śankara als typische Vertreter zweier antithetischer Ideale, nicht aber als "actual figures who lived in the seventh or eighth century" (p ix) beschreibt, bietet eine m.E. allzu freie, geradezu nichtssagende und in den Schlußzeilen weit vom Original abweichende Übersetzung (p 11). "She, she, she, she is right here, She, she, she, she is right there; She is far and yet near, She is everything and everywhere: Am I Amaru, the suffering lover, Or Śankara working undercover?" Doch gibt er p 112 (n 10) auch eine wortliche Übertragung, welche beide Interpretationsmoglichkeiten der Strophe berucksichtigt Ausgezeichnet und sinngetreu, wenn auch ohne Beachtung der philosophischen Zweitbedeutung, ist dagegen D SAGRAMOSA ROSSELLAS italienische Übersetzung (op cit., p 82): „Lei nella casa, dovunque sempre lei, lei dietro le spalle, lei dinanzi, lei dentro il letto e in ogni strada, lei Anima mia, straziato dall' averla lontana per me non esiste altra immagine Lei lei lei lei lei in tutto il mondo c'è soltanto lei Essere tutt' uno è questo?"

lassen an die *nāyikā* in Gestalt der *abhisārikā* denken, die – gleichfalls häufig auf Malereien geschildert – bei Einbruch der Nacht ihren Liebesgang macht, wahrend der Lokativ *paryaṅke* ‚auf dem Lager' unmißverständlich das Bild der Liebesvereinigung (*sambhoga*) weckt. Auf ihr Gegenteil, die unerfullte, ungluckliche Liebe, weist im selben Vers das schon mehrfach genannte *°viyoga°*, das hier *metri causa* fur den sonst öfter gebrauchten Ausdruck *viraha* steht. Auch sei erwahnt, daß die Anrede an das Denkorgan, hier mit ‚Geist' ubersetzt, einen leise vernehmbaren Vorwurf enthalt: Das Denkorgan (*cetas, citta* oder *manas*) koordiniert die von den funf Wahrnehmungssinnen (Auge, Ohr, Nase, Zunge und Tastsinn) gelieferten Wahrnehmungsdaten; doch meint, wer diese Zeile ausspricht, daß sein eigener Denksinn diese Arbeit in tadelnswerter, ihn völlig verwirrender Weise verrichte.

Eine erotische Konnotation kommt selbst dem philosophischen Terminus *advaita* zu, der bei Lesung des Textes als ein Liebesgedicht auf die vom Geliebten ersehnte ‚Nicht-Zweiheit' im Sinne der Liebesvereinigung anspielt. Wie bereits fruher erwahnt, ist die Strophe im Metrum Mandākrāntā verfaßt, das spätestens seit dem Meghadūta ein beliebtes Versmaß zur Schilderung unerfullter Liebe dargestellt hat. Schon die Eingangsstrophe in Kālidāsas Gedicht legt das Grundthema durch Nennung des Ausdrucks (*kāntā*)*viraha* fest.

Obwohl Wortwiederholungen in der klassischen Dichtung, die fur Gleiches immer wieder alternative Ausdrücke findet[5], strengstens verpont sind, ist das in Amarus Strophe insgesamt zwolfmal gesetzte, emphatische ‚sie' (*sā*) doch von besonderem Reiz und deshalb als ausnahmsweise erlaubt zu betrachten. In den ersten beiden Strophenvierteln wird ‚sie', zwischen die übrigen Worte verteilt, sechsmal verwendet, und wieder genau sechsmal erscheint ‚sie' in der zweiten Halfte der Strophe, welche, die voraufgehenden ‚sie' resumierend, sechs ‚sie' unmittelbar nacheinander auffuhrt:

— — — / *sā* ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / *sā* — ⏑ / — *sā* ⏑ / — *sā*
— — — / *sā* ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / *sā* — ⏑ / — — ⏑ / — ⏑ /
— — — / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / — — ⏑ / — — ⏑ / *sā sā*
sā sā sā / *sā* ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / — — ⏑ / — — ⏑ / — — //

Dagegen kann der Umstand, daß – wie Arjunavarmadeva erwahnt – das vom Dichter gebrauchte Schmuckmittel der *viśeṣālaṃkāra* sei, nur wenig zur Vertiefung des Lesegenusses beitragen. Nach den Definitionen der Poetiker wird in (einer der beiden Formen) dieser Figur ein und dieselbe Sache oder Eigenschaft als in verschiedenen Substra-

[5] Zur konsequenten Vermeidung von Wortwiederholung(en) vgl. S LIENHARD, op. cit , p 7

ten vorhanden oder mit ihnen verbunden erklart. Beispiele auf Sanskrit geben Rudrata in seinem Kāvyālaṃkāra IX 10 und Arjunavarmadevas Kommentar zu AŚ 102, ein Beispiel auf Prakrit Mammaṭa *ad* Kāvyaprakāśa X 136[6].

2. Philosophierend

Ziehen wir nun ein anderes Register, indem wir die eingangs genannten Haupttrager der Ambivalenz, d. h. die Worte *tad*, *viyoga* und *prakṛti*, in ihrem nicht-erotischen Zweitsinn interpretieren, so ergibt sich fast ohne Muhe die andere, philosophische Lesung der Strophe, die nun in folgender Weise ubersetzt werden kann:

‚Vorne sie, hinten sie, sie im Tempel,
uberall sie! Sie auf dem Bett, sie auf jeglichem Weg!
O Geist, verwirrt durch die Trennung von 'diesem' erscheint mir
anderes nicht in der Welt als (allein) die Prakrti.
Sie, sie, sie, sie, sie (und bloß) sie! – Ist Einswerden dies?'

Bei solcher Lesung ist *tad*, wie schon fruher erwahnt, keine Proform fur ‚sie', d. i. die Geliebte, sondern bezeichnet das Brahman. Das Wort *prakrti* dagegen bedeutet die zu vielen Gestalten geformte Natur. Wer diese Strophe ausspricht, ist kein Liebender, sondern ein Suchender, ein nach Erlosung Strebender, ein Sādhu. Deshalb bedeutet das Wort *viyoga*, das bekanntlich sehr oft auch in religiosem Kontext verwendet wird, das Fernsein des Sādhu vom Urgrund. Wie dem Liebenden allerorts die Geliebte erscheint, prasentiert sich dem Erlösung Suchenden zunachst nichts als die verwirrende Vielfalt der Māyā, d. h. die Prakṛti. Auch bedarf der Erwähnung, daß bei religios-philosophischer Deutung der Strophe das Wort *prāsāda* den Tempel bezeichnet, in dessen Nahe der Sādhu verweilt, und daß *paryaṅka* hier naturlich sein einfaches Schlafgestell meint

Beiden Interpretationen der Strophe ist gemeinsam, daß die Sprecher der jeweiligen Lesung – der Liebende ebenso wie der Sādhu – den Schmerz ubermachtiger Trennung erleben, wobei beide das Einssein (*advaita*) mit dem durch das Wort *tad* Bezeichneten, d. h. der Geliebten bzw. dem Brahman, erstreben. Ich glaube keinesfalls, daß – wie L. SIEGEL dafurhält – Amaru (oder wer auch immer die Strophe verfaßt hat) hier möglicherweise Śaṅkaras Philosophie parodiert und sich

---

[6] Siehe auch E. GEROW, A Glossary of Indian Figures of Speech The Hague – Paris 1971, p 269f

uber gewisse Śaṅkara zugeschriebene Hymnen an die große Göttin lustig zu machen versucht[7]. Der Dichter wollte einfach nur zweideutig sein. Falls das Wirken des Verfassers, eines eventuell spateren Poeten als Amaru, ın – was sehr wohl moglich ist – die Zeit nach Śaṅkara (8. Jh.) fällt, haben den Ausgangspunkt fur die Strophe sicher die oben genannten Legenden gebildet, und war es die Absicht des Dichters, seinen gebildeten Lesern ein Gedicht sowohl im Sinn Amarus als auch im Sinn Śaṅkaras vorzulegen.

[7] Richtıg erklart L SIEGEL (op. cit , p 11). "For Śankara separatıon ıs the fundamental ıllusion. The sannyasi ıs he who, feeling the paın of separatıon, seeks the blissful reality of unıon. The lover is no dıfferent"

DIE ANGST DER YOGIS VOR DER VERSENKUNG*

Von Walter Slaje, Graz

Im folgenden ist ein Problem zu behandeln, dessen philosophiegeschichtliche Implikation eine Darstellung m.E. schon deshalb rechtfertigt, weil die historische Dimension einer Stelle der Gaudapādīyakārikās (GK), wo vom Schrecken die Rede ist, der alle Yogis angesichts einer gewissen Versenkung befalle, bislang nicht erkannt wurde. Zur Klärung der zugrundeliegenden ideengeschichtlichen Bezüge sind in diesem Zusammenhang drei Fragen einer Lösung zuzuführen, nämlich erstens die Frage nach der Intention der besagten Stelle (GK III 39) im Kontext von GK III 31–40, zweitens die Frage nach der Ursache für die beschriebene Furcht und drittens die Frage nach den Trägern dieser Angst.

I. Die Intention von GK III 39 im Kontext

Gaudapādas erstmaliger Verwendung des Begriffes *asparśayoga* (GK III 39a) geht eine kontextuell geschlossene Argumentation (III

* Anläßlich seiner Untersuchung über Strukturen yogischer Meditation (OBERHAMMER-3) widmete der hiermit herzlich beglückwünschte Jubilar einen Abschnitt (p. 125–133) der „gegenstandslosen Versenkung“, wie sie sich ihm im theistischen Yoga des Mṛgendratantra und in der Exegese durch Nārāyaṇakaṇṭha (um 1000 n. Chr.) darstellt. Ausgehend von der Feststellung, daß bei der gegenstandslosen Versenkung „grundsätzlich jeder Inhalt, also auch die Subjekterfahrung ... ausgeschaltet [wird] ...“ kommt er zu dem Schluß, daß „in der gegenstandslosen Meditation letztlich nur ein ‚Bewußtsein von nichts‘ verwirklicht sein kann ...“ (p. 131). Denn obwohl „dem Yogī in dieser Meditation sozusagen alles entgleitet, ... er ... sich eigentlich nur noch als ‚Bewußtsein der Leere‘ vor dem Ins-Nichts-Verlieren seiner selbst bewahrt findet“ (ib.), so gibt der Verfasser seiner Verwunderung Ausdruck, schwiegen die von ihm herangezogenen Texte über einen solchen Zustand, und ließen „eine Phänomenologie des *black out*, des in die Angst des Über-die-Dinge-Hinaus Hineingehaltenseins [Sperrung von mir], wie sie eigentlich im Falle dieser Meditation zu erwarten wäre“ (ib.), vermissen. Wie treffend seine Folgerungen – trotz Schweigens der Quellen – über das in die Angst hineinführende Bewußtsein der Leere waren, dies erlauben andere Texte zu zeigen, die das erschlossene Problem nun in der Tat auch thematisieren.

WZKS 38 (1994) 273–291

31–38) mit den folgenden, fur die Klarung der Bedeutung des diskutierten Begriffes[1] wichtigen Leitbegriffen[2] voraus:

(1) *amanībhāva* **(31c)**. (Behauptung:) Die Wahrnehmung (°*dṛśya*) der Vielheit (*dvaita*)[3] der Welt beruht auf dem *manas*.[4] – (Begrundung:) Vielheit wird nämlich (*hi*) dann nicht mehr wahrgenommen, wenn die Funktion des *manas* zur Ruhe kommt (*amanībhāva*[5])[6].
(2) *amanastā* → *asankalpa* **(32c)**: (Methode fur *amanastā*:) Die Funktion des *manas* besteht namlich darin, Vorstellungen zu erzeugen. Hört es damit jedoch auf (*na saṅkalpayate*), dann entsteht ein Zustand ohne konzeptualisierende Aktivitat (*amanastā*)[7].
(3) *asankalpa* = *ajāta* (*jñāna* **[33a]**): (Ergebnis:) Ein Erkennen (*jñāna*), das dadurch, daß das *manas* keine kognitiven Objekte erzeugt, ohne Vorstellungen ist (*akalpaka*)[8], steht außerhalb aller Begrifflich-

---

[1] Siehe DIVANJI 1940: 151f., BHATTACHARYA 1943: 94–100 und KARMARKAR 1953: 103f., 109. Auf die Arbeiten von COLE 1982 und KING 1992 ist die Kritik von BRONKHORST (1991) an WOOD (1990) in analoger Weise anwendbar: die Untersuchungsergebnisse P. HACKERS, S. MAYEDAS und T. VETTERS bleiben entweder unberucksichtigt oder finden allenfalls als bibliographisches ‚Lippenbekenntnis' Verwendung!

[2] Es konnen hier nur die Leitgedanken, die gleichsam als roter Faden zum *asparśayoga* fuhren, herausgegriffen werden. Daß die Argumentation insgesamt komplexer und weitreichender ist als aus der gebotenen, zwangslaufig knappen Darstellung hervorgeht, versteht sich.

[3] Siehe VETTER 1978: 102.

[4] GK III 31ab *manodṛśyam idam dvaitam yat kiṃ cit sacarācaram* /. Die Stelle ist ubersetzt und historisch interpretiert bei VETTER 1978: 114ff.

[5] Vgl. zum Begriff auch die (buddhistisch beeinflußte [s. BRONKHORST 1986: 44, 49, 65]) Maitrāyaṇīya-Upaniṣad (VI 34). *layavikṣeparahitaṃ manaḥ kṛtvā suniścalam / yadā yāty amanībhāvam tadā tat paramaṃ padam* // Zu *amanasikāra* in der buddhistischen Literatur vgl. RUEGG 1989: 94f., 192f.

[6] GK III 31cd *manaso hy amanībhāve dvaitaṃ naivopalabhyate* //

[7] GK III 32 *ātmasatyānubodhena na sankalpayate yadā / amanastām tadā yāti grāhyābhāve tadagrahāt* //. Pāda a wird von VETTER (1978: 102, 116) mit „durch das Eindringen in die Wahrheit des Ātman/Selbst" wiedergegeben. Ich sehe darin nicht die Ursache, sondern den begleitenden, durch einen modalen Instrumental zum Ausdruck gebrachten Umstand, unter dem das ‚Entwerden' des *manas* sich vollzieht: ‚Dann, wenn das [*manas*] keine Vorstellungen [mehr] erzeugt, indem [es namlich] der [zweit-/vielheitlosen] Wahrheit des *ātman* gewahr wird, wird es . . .' Zu Pāda d, den VETTER (1978: 116) – er liest *tad agraham* fur *tadagrahāt* – mit „Wenn das Zuerfassende fehlt, dann ist das [Manas] nicht mehr erfassend" ubersetzt, als Reflex von Vasubandhus Triṃśikā 28d (*grāhyābhāve tadagrahāt* //; dazu SCHMITHAUSEN 1992: 392) s. BHATTACHARYA 1943: 68 und VETTER 1978: 95n. 1 sowie 114. Zu *amanastā* vgl. auch YV V 91,37b–c: *yadā na manute manaḥ / amanastā tadodeti* (dazu unten p. 282).

[8] Das *manas* wird demnach als Denkfunktion des *jñāna* aufgefaßt.

keit, die Ergebnis einer ja erst vom *manas* entworfenen Subjekt-Objekt-Relation ist, und die auch solche Begriffe wie ‚Entstehen' oder ‚Vergehen' umfaßt. Und vor diesem Hintergrund ist es ‚[gar] nicht [erst] entstanden' (*aja*). Es fallt daher mit dem, was nach Wegfall aller durch die Tatigkeit des *manas* erzeugten Vorstellungen unabhängig als zu Erkennendes (*jñeya*) ubrigbleibt, in eins zusammen (*abhinna*). Dies aber ist das ewige *brahman*, dem aus demselben Grunde wie dem Erkennen ebenfalls das Attribut *aja* beigelegt wird. Ein so verstandenes ‚nicht entstandenes' *brahman* wird demzufolge in einer ‚nicht entstandenen' Erkenntnis manifest.[9]

(4) *asaṅkalpa* → *nigṛhīta* **(34a)**: (Methode fur *asaṅkalpa*:) Vorstellungen treten dann nicht auf (*nirvikalpa*), wenn das *manas* gebandigt ist (*nigṛhīta*)[10]. – (Beschreibung dieses Zustandes:) Es herrscht jedoch keine Bewußtlosigkeit wie im traumlosen Tiefschlaf vor.[11]

(5) Nun folgen sechs Strophen (**35–40**), die die im Zusammenhang mit der Bandigung des *manas* hinschwindende Objektserkenntnis (*graha*) und das im Zusammenfall des nun ohne Vorstellungen bestehenden Erkennens (*jñāna*) mit dem ewigen *brahman* (= *jñeya*) manifest werdende ‚Nichtentstehen' (*ajāti*) in signifikanter Weise vier Mal mit Attributen der Furchtfreiheit (*a/nirbhaya-*) versehen:

Furchtfrei (*nirbhaya* [**35c**]) ist das nichtentstandene (*aja*)[12] *brahman*.[13] – Furchtfrei (*abhaya* [**37d**]) ist die dem Nichtentstehen gleichkommende (*ajātisama*)[14] Versenkung (*samādhi*).[15] – Furchtfrei (*abhaya* [**39d**]) ist diese Konzentration ohne Objektskontakt (*asparśayoga*).[16] –

---

[9] GK III 33 *akalpakam ajaṃ jñānaṃ jñeyābhinnam pracakṣate / brahma jñeyam ajam nityam ajenājam vibudhyate //*. Wer dies lehrt (*pracakṣate*), wird aus IV 1 (Buddha-Mangala [s u. p 280]) ersichtlich. *jñānenākāśakalpena dharmān yo gaganopamān / jñeyābhinnena sambuddhas tam vande dvipadām varam //* Vgl. auch das weiter unten (p 283 n 55) anlaßlich von YV III 7,34cd Gesagte

[10] *ni+grah'* gehort zur nirgend sonstwo mehr vorkommenden Eigenart des 3 Prakarana, s VETTER 1978 102

[11] GK III 34 *nigrhītasya manaso nirvikalpasya dhīmatah / pracārah sa tu vijñeyah suṣupte 'nyo na tatsamaḥ //*. *pracāra* druckt hier ‚die Art und Weise des Verhaltens' eines gebandigten *manas* aus. – GK III 35ab *līyate hi suṣupte tan nigrhītaṃ na līyate /*

[12] GK III 36 *ajam anidram asvapnam anāmakam arūpakam / sakrdvibhātaṃ sarvajñam nopacārah kathaṃ cana //*.

[13] GK III 35cd *tad eva nirbhayam brahma jñānālokam samantatah //*

[14] So ist in GK III 38d statt *ajāti sa°* mit EDSHP 758b, gesichert durch LINDTNER 1985, zu lesen.

[15] GK III 37f. *sarvābhilāpavigataḥ sarvacintāsamutthitah / supraśāntah sakrjjyotih samādhir acalo 'bhayah //37// graho na tatra notsargaś cintā yatra na vidyate / ātmasaṃsthaṃ tadā jñānam ajātisamatāṃ gatam //38//*.

[16] Siehe u p. 276.

Furchtfrei (*abhaya* **[40b]**) wird der Yogi bei Bändigung des *manas* (*manaso nigraha*)[17].
Mit dem *asparśayoga* wird nun erkennbar nichts anderes umschrieben als eine besondere Art der Konzentration (*yoga*), die darin besteht, jeden Kontakt mit Gegenständen der Versenkung, der ja grundsätzlich aus Vorstellungen (*saṅkalpa*) besteht, zu unterbinden (*asparśa*)[18], anstatt – wie in der Versenkungspraxis des Aṣṭāṅgayoga üblich – einen gewissen Gegenstand als ausschließliches Objekt der Versenkung auszuwählen und ihn anhaltend zu betrachten[19]. Daraus folgt, daß die hier angedeutete Versenkung aller objektiven Erkenntnisinhalte entleert sein muß, wenngleich – wie aus **36** zu ersehen – daraus keine Bewußtlosigkeit erschlossen werden darf!

Was an Kārikā **39**, die den Terminus *asparśayoga* aufweist, jedoch ganz besonders interessiert, ist Gauḍapādas Hinweis, daß diese Art der Versenkung von ‚allen Yogis' nicht nur schwer zu ertragen ist, sondern sogar gefürchtet wird:

asparśayogo nāmaiṣa durdarśaḥ sarvayogibhiḥ /
yogino bibhyati hy asmād abhaye bhayadarśinaḥ //39//

‚Diese [Versenkung][20] heißt „Konzentration ohne [Objekts-]Kontakt". A l l e n Yogis [fällt ihr] Anblick schwer (*durdarśa*). Die Yogis, [die] Angst in [ihr, die doch] frei von Angst [ist, zu] erkennen [meinen], fürchten sich nämlich vor ihr.'

Ich sehe nun nicht, weshalb *durdarśa* hier „schwer zu erlangen" bedeuten[21] und diese in der Schwierigkeit der Erringung einer solchen Konzentration bestehende Tatsache[22] den Grund für die Furcht der Yogis abgeben soll. Das explikative *hi* (Pāda c) erklärt doch, w e s h a l b den Yogis der ‚Anblick', d. h. die erkenntnismäßige Realisierung des Inhalts einer Konzentration, der eben nicht gegenständlich ist, schwerfällt (*durdarśa*), nämlich deshalb, weil sie ohne Gegenständlichkeit eine angstvolle Erfahrung erwarten (*bhayadarśin*), die sie scheuen. Man hat zudem ja auch noch zu berücksichtigen, daß innerhalb von

[17] Siehe u. p. 277

[18] Vgl. dazu auch YV VII 1,30ab: *avedanam vidur yogaṃ cittakṣayam akṛtrimam* /.

[19] Siehe GIPh I/435. Zur gegenstandsbezogenen, „aneignenden" Meditation vgl. OBERHAMMER-3: 102–125 und 177–209

[20] Rekurs auf 37d *samādhir acalo 'bhayaḥ* //; vgl. auch VETTER 1978 102.

[21] So BHATTACHARYA 1943 74, KARMARKAR 1953 29, COLE 1982: 116f, WOOD 1990 24, KING 1992 98f und EIP 110, während DEUSSEN (1938 591) „schwer zu schauen" übersetzt.

[22] Vgl. COLE ib. und KING (1992: 99). „Clearly [!] the author of the GK believes that for many *yoga* practitioners its realization is difficult to achieve"

nur sechs Strophen (**35–40**) ganze vier Mal *bhaya* in negierter Form (*a°/nir°*) erscheint, und daß *bhaya-darśin* (Pāda d) doch semantisch zu *dur-darśa* (Pāda b) in Beziehung stehen durfte[23].

Den Hintergrund fur die m.E. demnach falsche Deutung „schwer zu erlangen“ durfte die spatere Vedānta-Tradition bilden, die nämlich Śaṅkaras Erklarung *duḥkhena dṛśyata iti durdarśaḥ* (GKBh 482,7) in diesem Sinne weiterführte[24]. Dies stellt jedoch eine – aus der Schulentwicklung erklarbare – kommentatorielle Umdeutung der Tradition dar. Daß zudem Śaṅkara, wenn er in diesem Vers upaniṣadisches Gedankengut erkennen will[25], wissentlich irrefuhren dürfte, darauf hat S. MAYEDA (1968: 92f.) bereits hingewiesen. Die Prüfung von Śaṅkaras Auseinandersetzung mit dieser Stelle eroffnet jedoch eine tiefere Dimension, die helfen wird, den philosophiegeschichtlichen Hintergrund besser zu verstehen. Denn er deutet die *sarvayogin*s von **39b** nur als eine gewisse Klasse von Yogis, nämlich jene, denen die aus dem Vedānta zu gewinnende Erkenntnis fehlt[26]. Es uberrascht daher nicht, sie mit dem Attribut *avivekinaḥ* (GKBh 482,11f.) versehen zu finden. Bemerkenswert jedoch ist, daß Śaṅkara diesen Yogis die folgende ‚falsche‘ Auffassung unterstellt: Obwohl er von aller Furcht frei ist[27], halten sie diesen Yoga irrtümlich fur einen, der ihr Selbst, d. h. ihre Identitat, vernichtet, und deshalb furchteten sie ihn[28]. Treffsicher versucht Śaṅkara hier wegzudeuten, was sich bei historischer Betrachtung des Sachverhalts als tatsachliche Ursache für die beschriebene Scheu vor dieser Versenkung erweisen wird.

Śaṅkara aber hatte eine gewisse Gruppe im Auge, gegen die er diese und die folgende, von ihm als Polemik dargestellte Strophe richtete Denn auch anlaßlich seiner Explikation der folgenden Kārikā (**40**):

manaso nigrahāyattam abhayaṃ sarvayoginām /
duḥkhakṣayaḥ prabodhaś cāpy akṣayā śāntir eva ca //40//

‚Aller Yogis Furchtlosigkeit beruht [demnach] auf der Bandigung [ih-

---

23 Die in pw III/102a gegebenen Bedeutungen, uber welche die MONIER-WILLIAMS' und APTES nicht hinausgehen, erscheinen in PW III/682 fur die altere und klassische Sprache durchaus gut belegt. „1) schwer zu sehen, schwer zu Gesicht zu bekommen . – 2) ungern gesehen – 3) unangenehm anzusehen, widerlich“

24 Vgl PDD II 29 (52,7f) *durdarśah* [=] *duhkhena drastum yogyah* [=] *duṣprāpa ity arthaḥ*

25 GKBh 482,6f *asparśayogo nāma vai smaryate* [=] *prasiddha upanisatsu*

26 GKBh 482,7f. *sarvayoginām* [=] *vedāntajñānarahitānām*

27 GKBh 482,9 *sarvabhayavarjitād api*

28 GKBh 482,10f *ātmanāśarūpam imaṃ yogaṃ manyamānā bhayam kurvanti . bhayanimittātmanāśadarśanaśīlāh*

res] *manas*. Ebenso auch [ihre] Leidensvernichtung, [ihre] Erleuchtung wie [ihr] unvergänglicher Friede.'
werden die *sarvayogin*s als bloß eine gewisse Gruppe von Yogis dargestellt, die das *manas* als vom *ātman* verschieden, doch zu diesem in Beziehung stehend auffassen[29]. Es ist offenkundig, daß hier die Vertreter des dualistischen Sāṅkhya-Yoga gemeint sind[30], die als Klasse niedriger Yogis (*hīnamadhyamadṛṣṭi*)[31] dargestellt werden[32]. Von diesen aber waren Śaṅkara zufolge jene abzugrenzen, die die vom Sāṅkhya als reale Umwandlungen der *prakṛti* akzeptierten *tattva*s[33] wie das *manas*, die Sinnesvermögen etc., als bloße Vorstellung, aber als nichts vom *brahman* Verschiedenes ansehen. Diesen, die wir nun als monistische Vedānta-Yogis[34] zu erkennen berechtigt sind, falle die Furchtlosigkeit etc. von selbst zu; sie beruhe auf nichts anderem, also auch nicht auf der Bandigung ihres *manas* mehr (*nānyāyatta*)[35].
Śaṅkara konstruierte somit eine Situation, der gemaß diese Strophe (**40**) bloß zeige, daß die Klasse der niederen, also der dualistischen Sāṅkhya-Yogis, zur Gewinnung von Furchtlosigkeit auf die Bandigung ihres *manas* angewiesen sei. Die anderen, monistischen Yogis (*brahmasvarūpa°* [GKBh 482,16]) jedoch, bedurften dieser Methode nicht. Davon steht allerdings kein Wort im Text. Es handelt sich ganz offenkundig um eine Umdeutung des Śaṅkara[36], der damit den beiden auf den *asparśayoga*-Yoga bezogenen Strophen eine völlig neue Stoßrichtung verleiht: Die Strophen sollen eine Polemik gegen den dualistischen Sāṅkhya-Yoga beinhalten, aber nichts, was die Yoga-Praxis eines monistisch orientierten Vedāntin betreffe.

Ganz im Sinne von Śaṅkaras Deutung der Kārikā **40** spricht Vidyāraṇya nun bereits von *anyayogin*, wenn er in seine Zitierung von

---

[29] GKBh 482,18–483,3 *ye tv ato 'nye yogıno mārgagā hīnamadhyamadṛṣṭayo mano 'nyad ātmavyatiriktam ātmasambandhı paśyanti | teṣām ātmasatyānubodharahitānāṃ manaso nigrahāyattam abhayam sarveṣām yogınām |*

[30] So auch von VETTER 1979: 52 gesehen.

[31] Und ganz ın dıesem Sinne KARMARKARS (1953 104) Kommentar!

[32] Śaṅkara durfte hier wohl den Yoga bzw die Sūtrenkompılation des Patañjalı (1. Pāda) gemeint haben

[33] Vgl. GiPh I/352ff

[34] Vgl. GKBh 482,8, wo dıe kritısıerten Yogıs als *vedāntavijñānarahita* bezeıchnet werden

[35] GKBh 482,15–18 *yeṣām punar brahmasvarūpavyatirekena rajjusarpavat kalpıtam eva mana ındriyādı ca na paramārthato vıdyate tesāṃ brahmasvarūpānām abhayaṃ moksākhyā ca aksayā śāntih svabhāvata eva sıddhā nānyāyattā*

[36] Zu den von MAYEDA (1968· 92f) geschılderten Beobachtungen von gewollten Umdeutungen ware hier anzumerken, daß LINDTNER 1985 zudem an mehreren Beispıelen zu zeıgen vermochte, daß Śaṅkara den Grundtext haufıg nıcht mehr richtıg verstanden hatte.

39 unter Vorwegnahme eines dementsprechenden Verstandnisses von *sarvayogin* (PD II 28) als bloß einer gewissen Klasse von Yogis einleitet.

gauḍācāryā nirvikalpe samādhāv anyayoginām |
sākāradhyānaniṣṭhānām[37] *atyantam bhayam ūcire ||*

,Fur [jene] anderen, einer gestalthaften Betrachtung anhangenden Yogis lehrte der Gauḍa-Lehrer grenzenlose Furcht vor einer vorstellungsfreien Versenkung.'

Demgemaß erklart auch Rāmakṛṣṇa die im folgenden (PD II 29) zitierten *sarvayogin*s aus **39** als *sākāradhyānaniṣṭha* (PDD 52,8) und *dvaitadarśin* (PDD 52,10). Seit Śaṅkaras Exegese von **39–40** war der Weg fur das richtige Verstandnis dieser Strophen somit erkennbar verbaut, bzw. war der Moglichkeit, sie als Polemik zu verstehen und nun beliebigen Anschauungen zuzuschreiben, erst richtig Tur und Tor geoffnet. Ein gutes Beispiel hierfür bietet ein Kommentator des Yogavāsiṣṭha, Ānandabodhendra, der die besagte Furcht nun den Vaiśeṣikas (*ārambhavādin*)[38] sowie anderen Nichtmonisten unterstellte.

Allen spateren Exegeten zum Trotz, die in die betreffenden Stellen der Kārikās Polemiken gegen Sāṅkhya-Yogis und andere außerhalb der monistischen Vedānta-Tradition Stehende hineinlasen, geht aus der oben vorgefuhrten Analyse von GK III 31–40 klar hervor, daß Gauḍapāda eine besondere Art der Konzentration, die das Bewußtsein aller Konzeptualisierungen entleert, im Auge hatte. Eine buddhistische Konnotation wird zum ersten Mal dann deutlich, wenn man jene zweite Stelle der GK, die den Begriff *asparśayoga* ebenfalls aufweist (GK IV 2), einer kontextuellen Uberprüfung unterzieht.

Man beachte die Beziehung von GK IV 1 zu GK IV 2! An die Verehrung (1), die dem Buddha[39] als Erkenner der leeren *dharma*s, der mit ‚athergleich [leerem][40] Erkennen, das vom [leeren] zu Erkennenden nicht verschieden ist", bezeugt wird, schließt sich passend die Verehrung (2) des Lehrers der „Konzentration ohne [Objekts-]Kontakt" (*asparśayoga*) an:

---

[37] Mit PDD 52,8 und Walleser 1910. 4 lese ich *sākāradhyāna°* gegenuber *sākārabrahma°* meiner Ausgabe.

[38] Vgl VTP *ad* YV III 4,66 *viṣayarāgiṇām ārambhādivādinām ca bhīṣanām | yathāhur gauḍapādācāryāḥ – asparśayogo nāmaiṣa durdarśaḥ .* [= GK III 39] *iti* ||

[39] Daß GK IV 1 an den Buddha gerichtet ist, steht seit La Vallee Poussin 1910 137 außer Zweifel, vgl. Bhattacharya 1943 83–93 und Vetter 1978. 100f.

[40] Zur buddhistischen Auffassung des Athers als bloß raumgewahrender, leerer Raum, aber als kein substantiell gedachtes Element vgl Qvarnström 1989 119, 123, 125f , zu einer damit verwandten, im Moksopāya vertretenen Ansicht vgl Slaje 1992 303ff. (§5 2 3 1)

jñānenākāśakalpena dharmān yo gaganopamān |
jñeyābhinnena[41] *saṃbuddhas taṃ vande dvipadāṃ varam* ||1||[42]
asparśayogo vai nāma sarvasattvasukho hitaḥ |
avivādo 'viruddhaś ca deśitas taṃ namāmy aham ||2||
‚Diesen Besten der Menschen ehre ich, der die Gegebenheiten mit [seinem] äthergleich [leeren] Erkennen, das vom [leeren] zu Erkennenden nicht verschieden ist, als äthergleich [leer] erkannte.
‚[Und] dem neige ich mich, [durch den][43] die als ‚Ohne [Objekts-]Kontakt' benannte Konzentration gelehrt wurde, für alle Wesen freudvoll, zuträglich, undisputiert und [in sich] nicht widersprüchlich.'

Ob in 2 ebenfalls der Buddha geehrt wird, wie BHATTACHARYA (1943: 100) meinte, oder etwa der Guru des Gauḍapāda, ist weiters nicht relevant. Wichtig ist, daß zuerst der Erkenner des Leeren und sodann der Lehrer der Methode des objektfreien Erkennens gefeiert wird. Die Annahme, daß Gauḍapāda mit dem *asparśayoga* polemisch operierte, wie Śaṅkaras Vedānta-Tradition es nahelegte, ist somit ein weiteres Mal auszuschließen.

II. Angst wovor?

Der erste Schlüssel zur Lösung der Frage, welche Art von Schrecken Gauḍapāda allen Yogis unterstellte, liegt im Mokṣopāya. Dieser nämlich überliefert nicht nur die Stelle GK IV 1, die in der YV-Version allerdings an die Interpretation des Śaṅkara angepaßt und somit vedāntisiert wurde[44], sondern er enthält zudem eine Strophe, die unsere Aufmerksamkeit deshalb beanspruchen muß, weil sie in sachlicher Beziehung zu dem steht, was Gauḍapāda in III 39 zum Ausdruck brachte (YV III 4,66):
tasmād imāṃ pratijñāṃ tvaṃ śṛṇu rāmātibhīṣaṇām |
yām uttareṇa granthena nūnam tvam avabudhyase ||66||
‚Vernimm deshalb[45], Rāma, diese furchteinflößende Behauptung, die du anhand des zweiten Textabschnittes gewißlich verstehen wirst.'

---

41 Vgl. GK III 33b (oben n. 9).

42 Die Stelle ist auch im Mokṣopāya überliefert (≈ YV VII 195,63; s. SLAJE 1992: 96f.); vgl. auch BhK(III) 11,8ff.: *tathā coktam avikalpapraveśe – lokottareṇa jñānenākāśasamatalān sarvadharmān paśyati | pṛṣṭhalabdhena punar māyāmarīcisvapnodakacandropamān paśyatīti*

43 Mit BHATTACHARYA 1943: 94.

44 So ist die Verstümmelung dieser Stelle in YV VII 195,63 zu erklären. Die Śāradā-Version des Mokṣopāya hat den Wortlaut demgegenüber richtig überliefert; vgl. SLAJE 1992: 96f. (§1.2.1.2.3[a]).

45 D. i., um zu verstehen, daß die vorangegangene Argumentation nicht dem unterstellten Mangel einer Unmöglichkeit der Erlösung unterliegt (YV III 4,62–65).

Mit *uttara grantha* durfte nun auf jenen Teil des Moksopāya verwiesen sein, der mit großter Wahrscheinlichkeit der zweite Bestandteil einer ursprunglichen Zweiteilung gewesen war. Fur diese ursprungliche Zweiteilung, die einer spateren Überarbeitung in 6 Prakaranas weichen mußte, liegt eine Anzahl von Anhaltspunkten vor[46]. Darauf weist auch die Tatsache, daß der Name des zweiten Teiles des Werkes als *upaśānti* uberliefert wird. Nun ist es das explizit zum Ausdruck gebrachte Anliegen des Mokṣopāya, den (irrtumlichen) Glauben des Erlosungssuchenden an eine objektive Wirklichkeit der Welt zu erschuttern, und ihm vermittelst der als Gleichnis angewandten *ākhyānas* gewissermaßen den scheinbar festen Boden unter den Füßen zu entziehen[47]. Diese Aussage laßt nun einen ganz deutlichen Zusammenhang zwischen (1) der „furchteinfloßenden Behauptung", (2) dem Verweis auf eine erst zu einem spateren Zeitpunkt realisierbare Erkenntnis[48] sowie (3) dem Hinweis auf ein *uttara grantha* erkennen.

Ein Vergleich des Inhalts dieser „furchteinfloßenden" Behauptung, die ja erst fur einen späteren Abschnitt – d. h. fur den Zeitpunkt eines entsprechend entwickelten Reifegrads des Schulers – als richtig verstandlich angekundigt wird, und die folgenden Wortlaut hat (YV III 4,67):

ayam ākāśabhūtādirūpo 'ham ceti lakṣitaḥ /
jagacchabdasya nāmārtho nanu nāsty eva kaś cana //67//

‚Kein solcher Gegenstand, [der] dem Worte „Welt" [entspricht, und wie] er von der Gestalt der Elemente Ather usw. sowie von einem Ich charakterisiert ist, existiert wirklich.'

zeigt eine auffallige Deckung mit der Beschreibung, wie sie im YV vom Upaśāntiprakaraṇa gegeben wird (Mo II 17,33 [≅ YV II 17,32c–33b])

idaṃ jagad ahaṃ tvaṃ ca sa iti bhrāntir utthitā /
ity asau śāmyatīty asmin kathyate ślokasaṅgrahe //

---

[46] Vgl. SLAJE 1992. 205ff (§3 5).

[47] Vgl z. B YV III 60,1. *etat te kathitaṃ rāma dṛśyadoṣanivṛttaye / līlopākhyānam ..ghanatāṃ jagatas tyaja //* ‚Um den Fehler, [der im fur wirklich gehaltenen] Sichtbaren [besteht], zu beseitigen, [habe ich] dir, Rāma, diese Erzahlung von Līlā vorgetragen Trenne dich vom [Glauben daran, daß] die Welt ein festes Gebilde sei!' oder VI 61,30. *bhramād bhramāntaram gacchan svapnāt svapnāntaram vrajan / atisthirapratyayabhāg iha jīvo vimuhyati //* ‚Es tauscht sich ein Individuum, [indem es] hier [in der Welt] eine außerordentlich sichere Erkenntnis zu haben [glaubt, da es in Wahrheit ja] von einem Wahne zum anderen geht, von einem Traume in den anderen gerat'

[48] Das ist charakteristisch fur den ursprunglichen, in der uberlieferten Fassung allerdings bereits verwischten didaktischen Aufbau des Werkes! Vgl SLAJE 1992 250ff. (§5 2 1–2) Die Prakaranas III–V enthalten Aussagen uber das beim Schuler erst spater sich verwirklichende Verstandnis der Lehre; von Prakarana VI an gilt er als bereits erleuchtet (*prabuddha*)

,In welcher Weise der als „diese Welt [hier]", als „Ich" und „Du" [sowie] „Er" bestehende Wahn [wieder] zur Ruhe kommt, das wird in dieser Verszusammenfassung [des Upaśāntiprakaraṇa][49] gelehrt.'
Zu dem hier genannten *upaśama* aber soll – und hier tut sich bereits die nächste Parallele zu Gauḍapāda auf[50] – der Zustand der *amanastā* fuhren (YV V 91,37b–d):

yadā na manute manaḥ / amanastā tadodeti paramopaśamapradā //
,Wenn die Denkfunktion (*manas*) nicht [mehr konzeptualisierend] aktiv ist (*manute*), dann entsteht ein „Zustand ohne [konzeptualisierende] Aktivität" (*amanastā*), [welcher] die nachhaltigste Beruhigung [kognitiver Phänomene] (*upaśama*) verleiht.'

Buddhistische Quellen sprechen nun deutlicher aus, worauf dies eigentlich hinauslauft. Nāgārjuna verwendet den Terminus *prapañcopaśama* und lehrt, daß er in die *śūnyatā* munde[51]. Ganz dasselbe finden wir auch bei Kamalaśīla, der das *nirvikalpa jñāna* – wie Gauḍapāda[52] – mit dem *prapañcopaśama* gleichsetzt und diesen ebenfalls in die *śūnyatā* einmunden sieht[53]. Es fallt dabei auf, daß aber Gauḍapāda den Begriff der *śūnyatā* vermeidet.

Das furchteinfloßende (*atibhīṣaṇa*) Moment kann daher nicht anderswo zu suchen sein als in der versenkungsgemaßen Erfahrung davon, daß all das, was als Objekt und als Subjekt der eigenen Erkenntnis erscheint, ganz und gar nicht existiert (*nāsty eva*)[54] Daß es dem-

---

[49] Vgl. Mo II 17,32: *upaśāntiprakaraṇam tatah pañcasahasrikam / pañcamam pāvanaṃ proktaṃ munisantatisundaram //*

[50] Man vgl. hierzu GK III 32 (s.o. n 7) *amanastā* liegt vor, wenn das *manas* keine Vorstellungen mehr ausbildet; vgl auch RUEGG 1989 94f. Emphase auf Ausloschen des diskursiven Denkens (*amanasikāra* [!]) als der Wurzel des Daseinswandels liegt bei dem Hva śaṅ Mahāyāna vor (RUEGG 1989· 99, 141). Vgl. auch OBERHAMMER-3: 128 (*cittakṣaya*) und 160

[51] Siehe RUEGG 1981: 46 mit n. 115 (*ad* MMK XVIII 5; dazu auch BHATTACHARYA 1943: 44), vgl. MMK V 8 (*upaśama = śiva*) und XXV 24 (*prapañcopaśama = śiva*).

[52] GK II 35cd *nirvikalpo hy ayaṃ dṛṣṭah prapañcopaśamo 'dvayah //* ,Als frei von Vorstellungen wird namlich dieses Ruhen der Ausbreitung [kognitiver Objekte, welches] vielheitlos [ist], beobachtet'

[53] BhK(III) 17,11ff *tato 'sau* (scil. *yogī*) *sarvaprapañcopaśamaṃ nirvikalpam jñānaṃ praviṣṭo bhavet | tatpraveśāc ca śūnyatāṃ pratividhyati |* ,Dann durfte der [Yogi] in das von Vorstellungen freie Erkennen eingedrungen sein, in dem jede Ausbreitung [kognitiver Objekte] ruht, und aufgrund dieses Eindringens trifft er auf die Leerheit (*śūnyatā*)'. Dieses *jñāna* aber bedeutet im Kontext buddhistischer Metaphysik ein unmittelbares Verstehen der ,Nichtsubstantialitat', im Sinne des Leerseins von einem kognitiven Objekt, welches irrtumlich in substantieller Form hypostasiert wird (vgl. RUEGG 1989. 113)

[54] Vgl. auch YV III 14,1a–c: *itthaṃ jagadahantādidṛśyajātam na kim cana / ajātatvāc ca nāsty eva.*

nach in der Tat dieses Nichtsein war, vor dessen Gewahrwerden man sich scheute, spricht Gaudapāda an anderer Stelle schließlich auch völlig unmißverständlich aus (GK IV 42d.43a): *ajātes trasatāṃ sadā/ teṣām*. Denn mit dem Zusammenbruch der Welt als Objekt geht der Zusammenbruch des Individuums als Subjekt des Erkennens einher, da diese einander wechselseitig bedingen[55]. Dennoch lehrt Gauḍapāda, daß diese Angst, die ‚alle' Yogis davor zurückschrecken lasse, den Yoga des *asparśa* zu praktizieren, unbegründet sei, da diese Konzentration in Wahrheit keinen Schrecken, sondern Heil bewirke[56].

Den Kommentaren gegenüber, die in den Furchterfüllten allenfalls Vertreter des Dualismus (Sāṅkhya) oder des Pluralismus (Vaiśeṣika) sehen konnten, dürfte nun klar sein, daß Gauḍapāda jedenfalls beabsichtigte, einer Versenkungspraxis, die direkt in die Erfahrung der Nichtexistenz führte, den Stachel dieses Schreckens als eines unbegründeten zu nehmen.

III. Wessen Angst?

Der entscheidende Hinweis für die Lösung der gestellten Frage, in welchen Kreisen diese Furcht vor einer Versenkung ohne Objekt, bei der auch das Subjekt schwindet, herrschte, läßt sich einem Text entnehmen, von dem feststeht, daß er älter als die Kārikās des Gauḍapāda sein muß[57], nämlich dem Laṅkāvatārasūtra.

---

55 YV III 7,34c–35b *dṛśyābhāve draṣṭṛtā ca śāmyed bodho 'vaśiṣyate // draṣṭṛtvam sati dṛśye 'smin dṛśyatvaṃ saty athekṣake /* (zu Pāda d vgl. auch III 14,1d [*yac cāsti param eva tat*] sowie GK III 33). Diese Aussage ist im Grunde identisch mit der in GK III 32, die ja als Reflex von Tr 28 (vgl. o. n. 7) erkannt wurde. Zur Interpretation von Tr 28 vgl. auch VETTER 1992: 329n. 8 und Sthiramati 43,16f (*ad* Tr 28d): *grāhye sati grāhako bhavati na tu grāhyābhāva iti | grāhyābhāve grāhakābhāvam api pratipadyate |*, ähnlich auch BhK(I) 211,5f: *asati grāhye grāhako na yukto grāhakasya grāhyāpekṣatvāt |* Zur Ausschaltung der Subjekterfahrung vgl. OBERHAMMER-3: 131 (Mṛgendratantra) und 160f. (Patañjali).

56 GK III 35–40; vgl. MMK, Maṅgalas 1–2 und XXV 24, der zufolge der *prapañcopaśama* heilsam (*śiva*) ist (s. RUEGG 1981: 18).

57 Die Beziehung von GK und LS behandelt LA VALLÉE POUSSIN 1910: 135ff. Einige weitere Arbeiten dazu sind zitiert bei KAPLAN 1992: 194n. 16. Die Entstehungszeit des Laṅkāvatāra diskutieren neuerdings TAKASAKI 1980/1982, LINDTNER 1992 und SCHMITHAUSEN 1992. Zur Beziehung von GK und Nāgārjuna vgl. KING 1989, zu der von GK und Bhavya WALLESER 1910 und QVARNSTRÖM 1989. Literatur zum Verhältnis LS-YV ist zitiert bei SLAJE 1992: 190 (§3.2.1). Das YV steht dem LS terminologisch entscheidend näher als Tr., da das LS den Begriff *cittamātra* dem *vijñaptimātra* Vasubandhus vorzieht (SCHMITHAUSEN 1992: 393).

Die Altertümlichkeit des im folgenden zu besprechenden metrischen Textstückes aus dem LS ist gesichert[58] In diesem von allen bisher betrachteten Werken fruhesten Textstuck ist ebenfalls von der Furcht einer gewissen Gruppe die Rede. Diese Furcht, so heißt es, trete dann auf, wenn die Existenz der Ursachen fur eine Wahrnehmung in Abrede gestellt wird. Zuvor aber wird gelehrt, daß die Welt nur eine unwirkliche Erscheinung aufgrund der Projektion des *citta* sei (LS III 90):

svapnakeśoṇḍukaṃ māyāgandharvaṃ[59] *mṛgatṛṣṇikā* /
ahetukāni dṛśyante tathā lokavicitratā //

,So [wird] die Mannigfaltigkeit der Welt [gesehen], wie [namlich] ohne [objektiv vorhandene Erkenntnis-]Ursachen ein Traum und ein Haarnetz [bei geschlossenen Augen], ein Zauber [und] eine Gandharven [-Stadt im Luftraum oder] eine Luftspiegelung [aufgrund einer bloß subjektiven Projektion][60] gesehen werden.'

Daran schließt sich die Lehre, daß bei Bandigung (*ni+grah'*)[61] des *citta* die Erkenntnis vom Fehlen aller objektiven Erkenntnisursachen erzeugt werde (91ab):

nigṛhyāhetuvādena anutpādam prasādhayet /[62]

,Bei Bàndigung [des *citta*] ware – [meiner][63] Lehre vom Fehlen [objektiv vorhandener Erkenntnis-]Ursachen gemaß – [die Erkenntnis] zu erzeugen, [daß die Dinge] nicht [wirklich] entstehen.'

Darauf folgt die aufschlußreiche Bemerkung, daß diese Lehre vom Fehlen aller Erkenntnisursachen die Brahmanen (*tīrthya*) in Schrecken versetze (91ef).

ahetuvāde deśyante tīrthyānām jāyate bhayam //[64]

,Die Brahmanen geraten in Furcht, [wenn] die Lehre vom Fehlen der [Erkenntnis-]Ursachen gelehrt wird.'

---

58 Verse als Quellenmaterial fur das LS konnen, wenn sie sowohl im sogenannten Sagāthaka (= LS X) als auch im Hauptteil uberliefert werden, gemaß TAKASAKI 1980: 345 Altertumlichkeit als ursprunglicher Text des LS beanspruchen. Dies trifft fur unsere metrischen Stellen, die zudem von allen chinesischen Übersetzungen wiedergegeben werden, zu.

59 Zu diesem Dvandva (BHSG §23.2) vgl. LS III 99cd *svapnaṃ keśondukaṃ māyā gandharvam mṛgatṛṣṇikā* /.

60 Vgl. LS III 96cd. *cittamātravyavasthānam anutpādam vadāmy aham* //.

61 Derselbe Terminus in GK III 34a (s. o n. 10f.) |

62 ≈ X 586ab *vigṛhyāhetuvādena* .. /; vgl. auch GK IV 80–82 sowie dazu VETTER 1978. 100.

63 Vgl. LS III 86. *utpādavinivṛttyartham anutpādaprasādhakam* / *ahetuvādaṃ deśemi na ca bālair vibhāvyate* // ,Ich lehre die Lehre vom Fehlen [realer Erkenntnis-]Ursachen, [die] die [Erkenntnis] vom Nichtentstehen [der Dinge] erzeugt, mit dem Zweck, [den Glauben] an das Entstehen [derselben] schwinden zu machen Von unreifen [Menschen] aber wird sie nicht anerkannt' (≈ X 581a–d)

64 ≈ X 587ab *ahetuvādair* . /

Verwandte Aussagen uber die Angst der Brahmanen und unreifer Leute vor dem Nichtentstehen finden sich auch innerhalb der Prosa des LS[65]. Im LS ist also das Milieu ausdrucklich genannt, dem die Aussicht auf meditative Leerheitserfahrungen Schrecken bereitete, einen Schrecken, der zugleich auch als bloßer Ausdruck der brahmanischen Abneigung gegen die Realisierung eines buddhistischen, in einer Metaphysik der Leerheit (*śūnyatā*) bestehenden Standpunktes verstanden werden konnte[66]. Gauḍapādas terminologisch etwas modifizierter Umgang mit dem Topos ‚Versenkungs-Furcht und davon Befallene' durfte gleichwohl damit zusammenhangen, daß sich aufgrund seiner eigenen Hinwendung zum Vedānta und mit Rücksicht auf die Anhanger desselben die Verwendung der pejorativen Begriffe *tīrthika*, *bāla* etc. von selbst verbot. Mit dem unverfänglicheren *sarvayogin* aber waren nun alle Versenkungspraktiker (*yogin*) eingeschlossen, die das *ajātatva* durch Unterdruckung der Tätigkeit ihres *manas* zwar realisieren sollten, aber – den GK zufolge zu Unrecht – Angst davor empfanden.

Dies durfte allerdings erst die halbe Wahrheit über Gauḍapādas Behandlung des *asparśayoga* sein. Es gibt im buddhistischen Kanon nämlich Bezugnahmen auf etwas, was als Absolutes angesehen werden kann. Diese Bezugnahmen wurden nun im Mahāyāna zur *tathāgatagarbha*-Theorie, d. h. zur Lehre von einem allen Wesen immanenten Keim der Buddhaschaft ausgebaut[67]. Die Spannung, die aus einem mystisch-positiven Zugang zum Absoluten (*tathāgatagarbha*) einerseits und einer rationalanalytisch-negativen Betrachtungsweise desselben (*śūnyatā*) andererseits entstanden war[68], wurde durch Unterordnung einer Theorie unter die andere aufzuheben versucht: Man legte erstere als absichtlich (*ābhiprāyika*) vorläufig formulierte aus, deren wahrer Sinn erst spater richtig verständlich gemacht werden konne (*neyārtha*), wohingegen die ubergeordnete Lehre als definitive (*nītārtha*) dargestellt wurde.
Und in genau diesem Kontext wird nun an einer Stelle des LS erklart, daß die *tathāgatagarbha*-Theorie von den Buddhas fur die unreifen

---

[65] II 111,9–12 . *māyāvad anutpannāḥ sarvabhāvāḥ* | *tīrthakaramohavargā hi sadasator bhāvānām utpattim icchanti na svavikalpavicitrābhiniveśapratyayataḥ* | *mama tu na saṃtrāsam utpadyate*|, III: 167,12–14 *bālāḥ pṛthagjanā hi* . *⁺nāstyastitvadrstipatitās* [Konjektur mit NANJIO (n 7)] *tesām uttrāsaḥ syān meti uttrāsyamānā mahāmate dūrībhavanti mahāyānāt* ||

[66] Vgl. demgegenuber die ganz anders gearteten Ängste eines Bodhisattva, welche diesen zu einem Leben in der Wildnis bewegen (HEDINGER 1984: 41–46).

[67] Siehe RUEGG 1989 53 Dies impliziert jedoch keine genetischen Zusammenhange mit dem upaniṣadischen *ātman* (ib. p 54)

[68] Vgl dazu SCHMITHAUSEN 1981.

Leute formuliert werde, um ihnen die Furcht (*saṃtrāsa*)[69] vor der Leerheit von einem Selbst (*nairātmya*) zu nehmen (II: 78,8–11)[70]: *tathāgatā ... bālānāṃ nairātmyasaṃtrāsapadavivarjitārthaṃ nirvikalpanirābhāsagocaraṃ tathāgatagarbhamukhopadeśena deśayanti* |.
Zieht man nun noch in Betracht, daß das mahāyānistische Mahāparinirvāṇasūtra zu berichten weiß, daß manche Tīrthikas der *tathāgatagarbha*-Lehre Sympathie entgegenbrächten, und daß einige von ihnen die Lehren des Buddha sogar in ihre Werke übernommen hätten, so wird man im Lichte der vorgeführten Stellen geneigt sein, einen solchen Fall weniger in Śaṅkara[71] als vielmehr in den Kārikās des Gauḍapāda zu sehen.

Die in GK III 39 erwähnte Angst der Yogis vor der Versenkung bezeichnet die auch in anderen Texten bezeugte Angst vor der meditativen Verwirklichung eines metaphysischen Überbaus, der, aus der Perspektive rationaler Analyse betrachtet, dem Standpunkt eines Nicht(entstanden)seins (*ajātatva*) gleichkommt. Gauḍapāda versuchte ganz offenbar, dies von ‚allen Yogis' in Theorie und Praxis gescheute Nichtsein[72] mit einer genau dieses Nichtsein verwirklichenden ‚Konzentration ohne [Objekts-]Kontakt'[73] (*asparśayoga*) durch Imitation

---

[69] Vgl. dazu besonders GK IV 42d–43a. *ajātes trasatāṃ sadā // ajātes trasatāṃ teṣām*; zu einer bei Śāntideva (Śikṣāsamuccaya) gebrauchten, verwandten Terminologie (*ut/sam+tras*) vgl. HEDINGER 1984: 45n 69.

[70] Vgl RUEGG 1989: 38 mit n. 52f

[71] Vgl RUEGG 1989: 22 und 39

[72] Der mehr oder weniger aus Parallelen zum Sagāthaka des Laṅkāvatārasūtra (= LS X) bestehende Bhāvanākrama des Pseudo-Nāgārjuna etwa lehrt ja ebenfalls, wie die zum Gegenstand der Meditation gemachte kanonische Doktrin des *cittamātra* als Leerheit realisiert werden kann (s LINDTNER 1992 266–273)

[73] Für eine noch zu leistende Untersuchung zur Traditionsgeschichte dieser Versenkungsmethode kann hier nur auf wahrscheinliche Zusammenhänge mit dem *cittavṛttinirodha*-Yoga (s. GiPh I/437f., OBERHAMMER-3: 135–162 und VETTER 1978: 109n. 32) im ersten Buch der Yogasūtren des Patañjali (zu Einzelheiten s. GiPh I/440–443, OBERHAMMER ib. und BRONKHORST 1986 67ff., vgl auch GiPh I/132ff [Beziehungen zum epischen Yoga]) und mit einer dem Buddhismus geläufigen Form der Versenkung, bei der ebenfalls jede diskursive Tätigkeit des Geistes zum Stillstand kommt, nämlich auf den *saṃjñāvedayitanirodha* (‚Unterdrückung von Bewußtsein und Empfindung' [s. GiPh I/440ff., Bronkhorst 1986. 77 und 95–97, SCHMITHAUSEN 1981 214ff und 1987: 19, 86 und RUEGG 1989: 199]) verwiesen werden Der Zustand des *saṃjñāvedayitanirodha* ist dennoch nicht völlig „ohne Geist", da dieser in einer subtilen Form erhalten bleibt (RUEGG 1989: 205) Für VETTER 1978 109 handelt es sich beim *nigraha* des *manas* in GK um den „vorübergehenden Einfluß einer ebenfalls auf einen Zustand hier und jetzt abzielenden Yogarichtung", der „vor dem Einfluß der Upaniṣadtradition liegen" mußte (ib , n 31) Vgl. auch Carakasaṃhitā IV 1,134ff. (s R P. DAS, Heilskonzepte in der altindischen [hinduistischen] Medizin. In· Religionen und medizinische Ethik Ulm 1993, p. 21ff.).

eines Verfahrens zu harmonisieren[74], wie es im LS als *tathāgatagarbhamukhopadeśa* bezeugt ist. Dies zeigt der signifikante Nachdruck, mit dem er dessen meditative Realisierung als positiv hervorzuheben sich bemuht (GK III 35–40), obgleich sie von keinerlei Konzeptualisierungen gestutzt wird.

Deutlich ist dasselbe Spannungsverhaltnis wie zwischen der mystisch-positiven *tathāgatagarbha*-Lehre und einer rational-negativistischen Konzeption der *śūnyatā* zu erkennen. Denn bei Gauḍapāda steht nun ebenfalls die Praxis eines positiv erfahrbaren *asparśayoga* der Theorie eines nur negativ beschreibbaren *ajātatva* gegenuber, und ahnlich wie bei der Lehre vom *tathāgatagarbha* erkennt man auch hier die Bemuhung, durch die zahlreichen vertrauensbildenden Attribute, mit denen der *asparśayoga* bedacht wird, zu einem eigenen, versenkungsgemäßen Erleben des Nicht(entstanden)seins einzuladen.

Daß diese Methode jedoch innerhalb des Vedānta nicht mehr als eine solche verstanden und weiterentwickelt werden konnte, beruht fraglos auf Śaṅkaras bewußter, fur die gesamte spatere Tradition maßgeblich gebliebener Umdeutung des *asparśayoga* als einer für vedāntische Yogis irrelevanten Praxis[75], die als Polemik gegen dualistische Yogis gemeint sei. Der letzte Grund fur Śaṅkaras Ablehnung aber wird wohl in der allzu vordergrundigen Verwandtschaft dieses Topos mit dem Mahāyāna zu suchen sein.

Bibliographie

BHATTACHARYA 1943 — VIDHUSHEKHARA BHATTACHARYA, The Āgamaśāstra of Gaudapāda. Edited, translated and annotated Repr Delhi 1989

BhK(I) — Kamalaśīla, Bhāvanākrama I. First Bhāvanākrama of Kamalaśīla Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary, ed G TUCCI [Minor Buddhist Texts, Pt II = Serie Orientale Roma IX,2]. Roma 1958

---

[74] Im unmittelbaren Kontext der Lehre von der objektlosen Versenkung wird viermal *abhaya* gebraucht Doch ware es nicht unmoglich, daß an eine tatsachliche ‚Lust an der Leerheit', wie sie in der buddhistischen Literatur des ofteren beschrieben ist (s RUEGG 1989: 140), gedacht wird Ein Reflex davon scheint mir ubrigens auch noch in YV V 91,84f vorzuliegen *samastavāsanātyāgān* (N/Ed· °*gī*) *nirvikalpasamādhitah* / *nīlatvam iva khāt sphāra ānandah sampravartate* //84// *yoginas tatra līnasya nihsamvedanasamvidah* (N/Ed *tisthanti samvedanam asamvidah*) / *tanmayatvād anādyantam tad apy antar vilīyate* //85//.

[75] Vgl. o n. 29 und 34

BhK(III) — Kamalaśīla, Bhāvanākrama III: Third Bhāvanākrama, ed. G. TUCCI [Minor Buddhist Texts, Pt. III = Serie Orientale Roma XLIII]. Roma 1971

BHSG — FRANKLIN EDGERTON, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary Vol. I: Grammar Repr. Delhi 1977.

BRONKHORST 1986 — JOHANNES BRONKHORST, The Two Traditions of Meditation in Ancient India [ANIS 28]. Stuttgart 1986.

BRONKHORST 1991 — Id., Review of WOOD 1990. AsSt 45 (1991) 324–333.

COLE 1982 — COLIN A. COLE, Asparśa-Yoga. A Study of Gauḍapāda's Māṇḍūkya Kārikā. Delhi 1982.

DEUSSEN 1938 — PAUL DEUSSEN, Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen. Leipzig [3]1938

DIVANJI 1940 — P.C DIVANJI, Gaudapāda's Asparśayoga and Śaṅkara's Jñānavāda. Poona Orientalist 4,4 (1940) 149–158

EDSHP — An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles, ed. A.M. GHATAGE Vol. 2. Poona 1981.

EIP — Encyclopedia of Indian Philosophies. Advaita Vedānta up to Śamkara and his Pupils, ed. K H POTTER Princeton 1981.

GiPh I — ERICH FRAUWALLNER, Geschichte der indischen Philosophie. I Band: Die Philosophie des Veda und des Epos – Der Buddha und der Jina – Das Samkhya und das klassische Yoga-System Salzburg 1953.

GK — Gauḍapādīyakārikā. s BHATTACHARYA 1943 und vgl KARMARKAR 1953.

GKBh — Śaṅkara, Gauḍapādīyakārikābhāsya = Māndūkyopanisatkārikābhāsyam: Complete Works of Sri Sankaracharya in the original Sanskrit Vol VIII Commentaries on the Upanishads Madras [2]1983, p. 395–538

HEDINGER 1984 — JÜRG HEDINGER, Aspekte der Schulung in der Laufbahn eines Bodhisattva Dargestellt nach dem Śikṣāsamuccaya des Śāntideva [Freiburger Beiträge zur Indologie, Bd 17] Wiesbaden 1984

KAPLAN 1992 — STEPHEN KAPLAN, The Yogācāra Roots of Advaita Idealism? Noting a Similarity Between Vasubandhu and Gaudapāda JIP 20 (1992) 191–218

Karmarkar 1953 — Raghunath Damodar Karmarkar, Gauḍapāda-Kārikā. Edited with a complete Translation into English, Notes, Introduction and Appendices [Government Oriental Series – Class B, No. 9] Repr. Poona 1973.

King 1989 — Richard King, *Śūnyatā* and *Ajāti*. Absolutism and the Philosophies of Nāgārjuna and Gauḍapāda. JIP 17 (1989) 385–405

King 1992 — Id., Asparśa-Yoga. Meditation and Epistemology in the Gauḍapādīya-Kārikā. JIP 20 (1992) 89–131

La Vallée Poussin 1910 — Louis de La Vallée Poussin, Vedanta and Buddhism. JRAS 1910, p. 129–140.

Lindtner 1985 — Christian Lindtner, Remarks on the Gauḍapādīya-Kārikās (GK). IIJ 28 (1985) 275–279

Lindtner 1992 — Id., The Laṅkāvatārasūtra in early Indian Madhyamaka literature. In: Études bouddhiques offertes à Jacques May (= AsSt 46,1), edd. J. Bronkhorst – K. Mimaki – T. J. F. Tillemans. Bern 1992, p. 244–279.

LS — Lankāvatārasūtra: The Laṅkāvatāra Sūtra, ed. B. Nanjio. [Bibliotheca Otaniensis, Vol. 1] Kyoto 1923.

Mayeda 1968 — Sengaku Mayeda, On the Author of the *Māṇḍūkyopaniṣad-* and the *Gauḍapādīya-Bhāṣya*. In: Dr. V. Raghavan Felicitation Volume (= ALB 31–32 [1967–68]) Adyar, Madras 1968, p. 73–94.

MMK — Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikāh, ed. J. W. de Jong. [The Adyar Library Series, Vol. 109] Adyar, Madras 1977

Mo — Moksopāya: Bhāskarakanthas Moksopāyatīkā. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsistha-Überlieferung. 2. Prakarana (Mumuksuvyavahāra) hrsg. von W. Slaje. [Materialien für eine kritische Ausgabe des Moksopāya 1 = Arbeiten aus der Abteilung ‚Vergleichende Sprachwissenschaft' Graz, Bd. 7] Graz 1993

PD — Vidyāraṇya, Pañcadaśī. Pañcadaśī of Srīmad-Vidyāraṇyasvāmī with the ‚Padadīpikā' comentary of Śrī Rāmakrsna, ed. D. Miśra [Harjivandas Sanskrit Granthamala 22] Varanasi 1984.

PDD — Rāmakrṣna, Padadīpikā s. PD

pw III — Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Bearbeitet von O. Böhtlingk. Dritter Theil. St. Petersburg 1882

PW III — Sanskrit-Wörterbuch. Hrsg. von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Bearbeitet von O. Böhtlingk und R. Roth. Dritter Theil. St. Petersburg 1861.

QVARNSTRÖM 1989 — OLLE QVARNSTRÖM, Hindu Philosophy in Buddhist Perspective. The Vedāntatattvaviniścaya Chapter of Bhavya's Madhyamakahṛdayakārikā. [Lund Studies in African and Asian Religions, Vol. 4]. Lund 1989

RUEGG 1981 — DAVID SEYFORT RUEGG, The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India. [A History of Indian literature VII/1] Wiesbaden 1981

RUEGG 1989 — Id , Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet. [Jordan Lectures in Comparative Religion XIII]. London 1989.

SCHMITHAUSEN 1981 — LAMBERT SCHMITHAUSEN, On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‚Liberating Insight' and ‚Enlightenment' in Early Buddhism In: Studien zum Jainismus und Buddhismus Gedenkschrift fur Ludwig Alsdorf, hrsg. von K BRUHN und A. WEZLER [ANIS 23] Wiesbaden 1981, p 199–250

SCHMITHAUSEN 1987 — Id., Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Pt. I–II [Studia Philologica Buddhica, Monograph Series IV] Tokyo 1987

SCHMITHAUSEN 1992 — Id., A Note on Vasubandhu and the Lankāvatārasūtra. In. Études bouddhiques (s LINDTNER 1992), p. 392–397

SLAJE 1992 — WALTER SLAJE, Vom Moksopāya-Śāstra zum Yogavāsistha-Mahārāmāyana Philologische Untersuchungen zur Entwicklungs- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz Graz (Hab Universitat Wien) 1992

TAKASAKI 1980 — JIKIDO TAKASAKI, Analysis of the Lankāvatāra In search of its original form. In Indianisme et bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte. [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 23] Louvain-La-Neuve 1980, p 339–352

TAKASAKI 1982 — Id., Sources of the *Laṅkāvatāra* and its Position in Mahāyāna Buddhism In Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J. W de Jong on his Sixtieth Birthday, edd L.A. HERCUS et al Canberra 1982, p. 545–568.

Tr — Vasubandhu, Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhi Deux traités de Vasubandhu· Viṃśatikā (La Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā (La Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati Original Sanscrit publié pour la première fois d'après des manuscrits rapportés du Népal par S LÉVI 1[re] Partie

Texte [Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Fasc. 245] Paris 1925

VETTER 1978 — TILMANN VETTER, Die Gaudapādīya-Kārikās: Zur Entstehung und zur Bedeutung von (A)dvaita WZKS 22 (1978) 95–131.

VETTER 1979 — Id., Studien zur Lehre und Entwicklung Śankaras. [Publications of the De Nobili Research Library, Vol. VI]. Wien 1979.

VETTER 1992 — Id , *Pāramārthika-pramāṇa* in Dharmakīrti's *Pramāṇa-viniścaya* and in Gtsang-nag-pa's *Tshad-ma rnam-par nges-pa'i ṭi-ka legs-bshad bsdus-pa*. In. Tibetan Studies Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita 1989. Narita 1992, p 327–333.

VTP — Ānandabodhendra, Vāsisṭhatātparyaprakāśa· s. YV.

WALLESER 1910 — MAX WALLESER, Der altere Vedānta Geschichte, Kritik und Lehre Heidelberg 1910

WOOD 1990 — THOMAS E WOOD, The Māṇḍūkya Upanisad and the Āgama Śāstra An Investigation into the Meaning of the Vedānta. [Society for Asian and comparative Philosophy, Monograph No. 8]. Honolulu 1990

YV — Yogavāsistha The Yogavāsistha of Vālmīki. With the Commentary Vāsisthamahārāmāyanatātparyaprakāśa ed WĀSUDEVA LAXMANA ŚĀSTRĪ PANSĪKAR Pt. I–II. Repr [of the 3rd ed. 1981] Delhi 1984

ON THE FORMATION OF THE MĪMĀṂSĀ AND THE PROBLEMS CONCERNING JAIMINI

With particular reference to the teacher quotations and the Vedic schools

(Part II)

By Asko Parpola, Helsinki

In the first part of this paper[1], I argued for the original unity of a single Mīmāṃsāsūtra (MīS), which was later split into two[2]: the Pūrvamīmāṃsāsūtra (PMS) ascribed to Jaimini, and the Uttaramīmāṃsāsūtra (UMS) ascribed to Bādarāyana. I also analysed the teacher quotations of the MīS and started comparing them with the evidence found in the ritual Sūtras of the Veda, dealing so far mainly with the Black Yajurveda and in particular with its Taittirīya school In this second part I shall continue this comparison, focusing on the parallels offered by the White Yajurveda.

[1] Part I (= PARPOLA 1981) was published in WZKS 25 (1981) 145–177 at the kind invitation of Gerhard Oberhammer-*jī*[*vatu*!]. There I could not take into account HAJIME NAKAMURA's important history of the early Vedānta published in Japanese in four volumes in 1950–1956, in the meanwhile, however, its first volume has become easily accessible in an English translation (NAKAMURA 1983). It contains much relevant material (see especially "Part III: Scholars before the *Brahma-sūtra*" [p 369–424]). Other important recent publications on Mīmāmsā include CLOONEY 1990 and VERPOORTEN 1987, which serve as excellent introductions. One further remark supplementary to Part I relates to §5, where it was said that "Āpastamba, in the manner of Baudhāyana's Karmāntasūtra, has a separate praśna (24) dealing with the 'general rules' valid for all or a number of sacrifices In the other Sūtras, such *paribhāsās* . . . are placed at the beginning of the work, and at appropriate places in the remaining parts." (PARPOLA 1981: 164). While this statement remains true (the separation of the *paribhāsās* from the rest of the Śrautasūtra by Āpastamba also has a parallel in the separation of the Āpastambamantrapātha from the Āpastambagrhyasūtra), it does not follow that Āpastamba is earlier than Bharadvāja Āpastamba's posteriority to Bharadvāja has been established by KASHIKAR 1964 I/xciff ; cf. also CHAKRABARTI 1979a 32f and, in general, 1979b/1980

[2] This hypothesis is endorsed by CLOONEY 1990 25ff

8. Teacher quotations and the White Yajurveda

The Kātyāyanaśrautasūtra (KŚS), which contains the most numerous and closest parallels to the PMS among all Vedic texts[3], quotes by name only seven teachers[4] (there are no such quotations in the corresponding Gṛhyasūtra of Pāraskara): **Kārṣṇājini** (I 6,23), **Kāśakṛtsni** (IV 3,17), **Jātūkarṇya** (IV 1,27; XX 3,17; XXV 7,35), **Bādari** (IV 3,18 [*vātsyabādarī*]), **Bhāradvāja** (I 6,21), **Laugākṣi** (I 6,24), and **Vātsya** (I 1,11; 3,6; 5,13; IV 3,18 [*vātsyabādarī*]; IX 5,27).

Out of this small number of teachers quoted in the KŚS, as many as three (**Kārṣṇājini**, **Kāśakṛtsni** and **Bādari**) appear in the MīS as well. As this is only one of the facts pointing to a close connection between these two texts, a detailed examination of these authorities is in order. **Vātsya** is clearly a teacher belonging to the White Yajurveda. He is quoted in ŚB IX 5,1,62 in connection with the *agnicayana*, while according to the *vaṃśa* in ŚB X 6,5,9 Vātsya taught the *agnirahasya* to Vāmakakṣāyaṇa and learnt it from Śāṇḍilya[5], who in turn learnt it from Kuśri.[6] In the "confused"[7] *vaṃśa* of BĀU VI 5,4, we have the same teachers but in a different order: Vātsya is the pupil of Kuśri and the teacher of Śāṇḍilya, who is the teacher of Vāmakakṣāyaṇa. In the *vaṃśa* of BĀU II 6,3 (= BĀUM II 5,22) and IV 6,3 (= IV 5,28), Vātsya is the teacher of Gautama and the pupil of Śāṇḍilya (who is here the pupil of Kaiśorya Kāpya).

The *vaṃśa*s of the BĀU represent **Jātūkarṇya** as an authority of the White Yajurveda. In the Mādhyandina recension (BĀUM II 5,21 and IV 5,27), there are two traditions: Jātūkarṇya is first presented as the teacher of Pārāśarya and the pupil of Bhāradvāja, who is the pupil of another Bhāradvāja and of Āsurāyaṇa and of Gautama, Gautama in

---

[3] Cf. PARPOLA 1981. 165 (§6), and below, p. 298ff (§9), see also CHAKRABARTI 1980: 105–107.

[4] Cf. WEBER 1876: 155 (who lists the teachers without references, but notes other references to them). The KŚS-references are to WEBER's edition (1859) The Sūtras are numbered differently in the translation of RANADE (1978), whose index is defective with regard to some of these teachers

[5] This teacher is quoted very frequently in the ŚB as the principal authority on the *agnicayana*, e.g VII 5,2,43; IX 1,1,43 and 5,1,68 (*śāṇḍilè 'gnáu*, glossed by Sāyaṇa with *śāṇḍilyadrste 'sminn agnau*), IX 4,4,17; 5,2,15f.; X 1,4,10f; 4,1,11 (here Śāṇḍilya is mentioned as the teacher of Vāmakaksāyana); 6,3,2 (≈ ChU III 14); cf. WEBER 1850. 259 and MACDONELL – KEITH 1912: II/371f

[6] Cf. WEBER 1876. 155. A teacher called Vātsya (referred to as "Vâtsa" by WEBER, ib. n. 150) is also mentioned in Śāṅkhāyanāraṇyaka VIII 3 (the parallel passage in Aitareyāraṇyaka III 2,3 has the name Bādhva), cf MACDONELL – KEITH 1912 II/285

[7] MACDONELL – KEITH 1912· II/371f

his turn the pupil of yet another Bhāradvāja; some generations earlier, there is another Jātūkarṇya, who is the teacher of Pārāśarya and the pupil of Bhāradvāja, who is the pupil of Bhāradvāja and of Āsurāyaṇa and of Yāska.[8] In the Kāṇva recension (BĀU II 6,2f. and IV 6,3), Jātūkarṇya is simply the teacher of Pārāśarya and the pupil of Āsurāyaṇa and Yāska. Yāska is mentioned here as an outsider to the tradition of the White Yajurveda; he is clearly the famous grammarian, for Jātūkarṇya is quoted several times also in the Vājasaneyiprātiśākhya ascribed to Kātyāyana along with several other grammarians.[9] Jātūkarṇya occurs as a teacher's name also in the Black Yajurveda[10] and in the Ṛgveda, especially in the Kauṣītaki school[11]. Because of his association with Jātūkarṇya in the *vaṃśa*s of the BĀU(M), it seems that the **Bhāradvāja** quoted by Kātyāyana is this teacher of the White Yajurveda[12]. Kātyāyana's Bhāradvāja (who is

---

8 The first of the Kānva lists (BĀU II 6,2f.) offers a parallel to the two versions of the Mādhyandina recension. first, one Bhāradvāja is mentioned as the teacher of Pārāśarya and the pupil of another Bhāradvāja and Gautama, of whom Gautama is the pupil of yet another Bhāradvāja; and five generations before Jātūkarnya, one Bhāradvāja is the teacher of Āsuri and the pupil of Ātreya.

9 Besides Jātūkarnya, the teachers quoted in the Vājasaneyiprātiśākhya of Kātyāyana include Śākaṭāyana, Śākalya and Gārgya (these three grammarians are cited also by Yāska, Pānini and the Rkprātiśākhya), Kāśyapa (also in Pānini), Śaunaka (probably the author of Rkprātiśākhya, on which see SCHARFE 1977. 132), as well as Dālbhya, Aupaśivi, and Kānva; cf WEBER 1876 159. In his *vārttika*s 35 and 45 on Pānini I 2,64, the grammarian Kātyāyana quotes respectively Vājapyāyana and Vyādi (two grammarians whose works have not survived; see SCHARFE 1977. 124f., 136ff.), and in *vārttika* 3 on Pānini VIII 4,48 he quotes Pauskarasādi (see SCHARFE 1977. 144f.), besides Pānini mentioned in the very last *vārttika*, these are the only teachers mentioned by name in the Vārttikas On these and other grammatical authorities quoted see also KIELHORN 1887

10 *jātūkarṇyāya* figures in the *mantra* which worships Vedic teachers in Hiranyakeśigrhyasūtra II 19,6, as does *jātukarṇyāya* in Baudhāyanagrhyasūtra III 9,5, *jātūkarṇāya* in Bhāradvājagrhyasūtra III 10, and *jatukarnāya* in Āgniveśyagrhyasūtra I 2,2; there is further a *jātukarṇi* in the Vādhūlasūtra

11 Jātūkarnya is quoted four times in the Rgvedic Śrautasūtra of Śānkhāyana (I 2,17; III 16,14, 20,19; XVI 29,6f. [Jala Jātūkarṇya became the Purohita of the Kāśyas, Videhas and Kausalyas, and was envied by Śvetaketu, son of Āruni]); the last two references are to some extent parallelled in the Kausītakibrāhmana of the same school (XXVI 4f.), where Jātūkarnya is mentioned together with Alīkayu Vācaspata and Daivodāsi Pratardana, Paingya, Kausītaki, Prāgahi, Āruni and Śvetaketu, the Śānkhāyanāranyaka (VIII 10) also knows a Kātyāyanīputra Jātūkarṇya A Jātūkarnya is quoted in the Aitareyāranyaka (V 3,3) as well Cf WEBER 1878 138–140, MACDONELL – KEITH 1912 I/282 and KEITH 1920· 498.

12 Another possibility is suggested by the *vārttika*-like interpretations on Kātyāyana's Vārttikas from the grammatical school of the Bhāradvājīyas, 'followers of Bhāradvāja', quoted ten times by Patañjali in his Mahābhāṣya

not quoted in the Mīmāṃsāsūtra) is not[13], as was once supposed[14], the *sūtrakāra* of the Bhāradvāja school of the Taittirīya Śākhā[15], to whom are ascribed the Bhāradvājaśrautasūtra (preserved incompletely), the Bhāradvājagrhyasūtra, and the Bhāradvājapitṛmedhasūtra[16].

Laugākṣi, quoted by Kātyāyana[17], is with fair certainty the *sūtrakāra* of the Kaṭha Śākhā of the Black Yajurveda[18]. Laugākṣi's Grhyasūtra has survived, while large portions of his lost Kāthakaśrautasūtra are known from quotations, especially in the commentaries of the KŚS[19]. In this particular instance, however, the commentaries are silent.

Bādari is coupled with the Yajurvedic teacher Vātsya in KŚS IV 3,18; but the MīS, which often cites Bādari, in the PMS as well as in the UMS, usually contrasts his opinion with that of Jaimini[20], an authority of the Sāmaveda. Bādari is also quoted in Baudhāyanagrhyasūtra I 4,44, but scarcely belongs to the teachers of the Baudhāyana school[21].

We have already discussed at some length the evidence relating to **Kāśakṛtsni**[22], probably the same person as Kāśakṛtsna quoted in UMS I 4,22[23]. He appears to have been both a Mīmāṃsaka and a grammarian.

The KŚS and the MīS share the name of an authority not known from any other source, namely **Kārṣṇājini**, probably a Yajurvedin. Among the three other teachers with whom Kārṣṇājini is quoted in the MīS, Ātreya was undoubtedly a Yajurvedin[24], but Lābukāyana possibly a

(cf SCHARFE 1977: 149f). This grammarian Bhāradvāja may have been a Vājasaneya ritualist like Kātyāyana himself In the above cited *vaṃśa*, one such Bhāradvāja was the pupil of Yāska.

13 Thus KASHIKAR 1968: 77.

14 Thus WEBER 1876 155.

15 The commentators give both Bhāradvāja and Bharadvāja as the name of this *sūtrakāra*, in Bhāradvājagṛhyasūtra III 11, he is called *bharadvāja*, cf KASHIKAR 1964. I/xlf

16 See KASHIKAR 1964 I/xliff On the authorities quoted in these texts and their relationship with MīS, see PARPOLA 1981 165f (§6)

17 Besides the teachers called Bhārgava (59) and Kauśika (291), Laugākṣi (322) is quoted also in the Yajñapārśve, the 15th among the Pariśiṣtas of the White Yajurveda all of which are ascribed to Kātyāyana by the tradition (which is most uncertain); cf KASHIKAR 1979. 141f.

18 Thus already WEBER 1876. 155.

19 The fragments have been collected by SŪRYAKĀNTA (1943)

20 See PARPOLA 1981 156 (§3).

21 See op cit , p 173 (§7)

22 See PARPOLA 1981: 157 (§3) and 173f (§7)

23 Thus also NAKAMURA 1983 372–379, which deals in detail with the evidence relating to this teacher

24 See PARPOLA 1981 168 ff. (§7).

Sāmavedin[25]. We have seen that the third, Bādari, may have been a Yajurvedin or a Sāmavedin. One of the four Kārṣṇājini quotations in the MīS[26], the one in the UMS (III 1,9), deals with a passage from the Sāmavedic ChU (V 10,7)[27]. In the KŚS, Kārṣṇājini is quoted with two Yajurvedic teachers, Bhāradvāja and Laugākṣi. Interestingly, this single quotation from Kārṣṇājini in the KŚS has an exact counterpart in the PMS. Indeed, the entire *prakaraṇa*, dealing with the question for whom the sacrificial session of a thousand years is meant, is closely parallel in the two texts, and worth quoting in full:

PMS VI 7[28]	KŚS I 6[29]
sahasrasaṃvatsaram tadāyusām asambhavān manuṣyeṣu ||31|| *api vā tadadhikārān manuṣya-dharmah syāt* ||32|| *nāsāmarthyāt* ||33||	*sahasrasaṃvatsaram amanuṣyāṇām asambhavāt* ||17|| *syād dehānityatvāt* ||18|| *tasya ca kāryatvāt* ||19|| *nāsaṃbhavāt* ||20|| *śāstrasaṃbhavād iti bharadvājah* ||21||
saṃbandhādarśanāt ||34|| *sa kulakalpaḥ syād iti kārsṇājinir ekasminn asaṃbhavāt* ||35||	*nādarśanāt* ||22|| *kulasattram iti kārṣṇājinih* ||23||
api vā kṛtsnasaṃyogād ekasyaiva prayogah syāt ||36|| *vipratiṣedhāt tu guṇyanyatarah syād iti lābukāyanaḥ* ||37|| *saṃvatsaro vicālitvāt* ||38|| *sā prakrtiḥ syād adhikārāt* ||39||	*sāmyutthānam iti laugākṣih* ||24||
ahāni vābhisankhyatvāt ||40||	*ahnām vāśakyatvāt* ||25|| *śrutisāmarthyāt* ||26|| *prakṛtyanugrahāc ca* ||27||

Two *anukaraṇas* account for five or six of all the twelve or thirteen[30] teacher quotations in the KŚS. One of them is the one quoted above *in extenso*. The other one also deals with a topic discussed in the PMS, though no differing opinions are quoted in the short *sūtra* XII 2,25, while in the KŚS the opinion shared by Vātsya and Bādari in IV 3,18 follows one quoted from Kāśakrtsni in IV 3,17[31]. Moreover, six

25 Cf WEBER 1878 241n 255 WEBER's suggestion will be discussed in Part III

26 See PARPOLA 1981: 157 (§3).

27 See NAKAMURA 1983 369–372

28 For a translation, see JHA 1933 II/1197–1203

29 For a translation, see RANADE 1978. 19–21.

30 Depending on whether IV 3,18 is counted as one or two quotations

31 Cf also KŚS IV 3,25

out of all the teacher citations in the KŚS are found in the first *adhyāya*, which deals with the *paribhāṣās*, the chapter closest to the PMS in its contents.

9. Kātyāyana and the Mīmāṃsāsūtra

Kātyāyana is with good reasons considered to have been both a *mīmāṃsaka* and a grammarian, and various works attributed to him have been found to bear a close relationship with the PMS. As Kātyāyana, moreover, is an author whose date can be fixed with some accuracy, he is indeed a key figure in the history of early Mīmāṃsā. In the following I propose to deal briefly with the identity of the three Kātyāyanas who composed (1) the Vārttikas on Pānini, (2) the Vājasaneyiprātiśākhya of the White Yajurveda and (3) the Kātyāyanaśrautasūtra of the same Vedic school, and the relationship of each of these works with the PMS and their position in the Sūtra literature in general.

In his masterly and detailed analysis of the Sūtra genre[32], LOUIS RENOU distinguishes between two types of Sūtra texts reflecting two successive periods·
The earlier 'type A', born with and essentially comprising the ritual Sūtras of the Veda (roughly 800–300 B C.), is descriptive in nature, aiming at a systematic and normative representation of the ritual rules (*vidhi*) that had been presented rather discursively and incompletely in the preceding Brāhmaṇa literature. For didactic reasons, there is a progressive tendency towards brevity, starting with the elimination of all the explicative material (*arthavāda*) in the Brāhmaṇas, and then gradually shortening the exposition in various ways. An important innovation that contributed much to this development was the invention of generally applicable *paribhāṣās* or 'interpretatory metarules' that are valid for the whole text[33]; these made it possible both to economize the wording and especially to omit a lot of repetitive material[34]. The grammatical literature, which started growing alongside the ritual Sūtras, carried this trend to its extreme culmination in Pāṇini's grammar, which may date from ca. 400–350 B C.[35].

---

32 The following two paragraphs try to convey some of the most salient points of RENOU 1963; cf also CLOONEY 1990. 80ff

33 On the *paribhāṣās* see also RENOU 1942: 116ff. and especially CHAKRABARTI 1980

34 On this organization of ritual knowledge see SMITH 1989: 120ff

35 Cf CARDONA 1976 260–268

The younger 'type B' Sūtras come into being after Pāṇini's time. In grammar, they are first represented by Kātyāyana's Vārttikas[36], in the field of ritual, by the Mīmāṃsāsūtra and Kātyāyana's Śrautasūtra. To a large extent, even the ritual Sūtras now adopt the new means of condensation used by Pānini, including the nominalization of the language, the frequent use of technical terms, compounds, derivative suffixes in *-tva* and *-tā*, causal ablative, the device of *anuvṛtti*, etc., with the result of a 'telegraphic style' that is frequently difficult to understand and obscure without an extensive accompanying commentary in plain language (*bhāṣya*). But a characteristic change that distinguishes this 'type B' from Pāṇini as well is the introduction of explanatory argumentation[37] and of dialectic to the exposition that was previously only descriptive or prescriptive. One or more *prima facie* views (*pūrvapakṣa*) are put forward and defended, objected to, and refuted, leading to the establishment of the valid view (*siddhānta*).

It is generally agreed that the Vārttikas on Pāṇini and the Vājasaneyiprātiśākhya were written by the same author[38]. Of all the Prātiśākhyas, the VPr "has the greatest affinity to Pāṇini A few of its sūtra-s are identical with Pāṇini's; but they allow hardly any inference about the direction of borrowing. Many others are so similar that they invite comparison. The appearance is often that of a concise rule of

---

[36] RENOU (1963: 169) seems to go a bit too far in emphasizing Kātyāyana's role in the introduction of this change. "la Grammaire a inauguré un genre dérivé du *sūtra*, le «*vārttika*», dont Kātyāyana a été le representant par excellence, voire sans doute l'initiateur Les *vārttika* sont pour ainsi dire des *sū* au second degré, dont l'objet est de supplémenter, corriger ou confirmer la validité des *sū* pāninéens, soit en fonction de l'usage, soit (plus souvent) en fonction du système. établissement du thème du débat, énoncé des motifs, objection(s), réfutation de l'objection ou confirmation ou silence .. C'est l'entrée royale de la dialectique dans le monde des *sū* , On peut dire que les *sū* ultérieurs, en particulier ceux de la philosophie sont une combinaison des *sū* primitifs et des *vārttika*, développant les formes du raisonnement dialogué dont Kātyāyana nous avait fourni sans doute l'expression la plus ancienne accessible." RENOU apparently entertained the view that the PMS is posterior to Kātyāyana's Vārttikas, though he puts it forward rather carefully (1963· 196) "Ces portions dialectiques des *MīSū* marquent une avance par rapport aux *vārttika*, sans toutefois qu'on ait le droit de transposer cette impression en termes de chronologie réelle" However, the dialectic would seem most naturally to result from a systematization of the rules of interpretation and from their methodical application to the problematic questions in the ritual where differing views had long been recorded

[37] For an example, cf CHAKRABARTI (1980· 76) "The tendency of stating reasons behind a paribhāṣā is found in the later Śrautasūtras, especially in that of Kātyāyana Whereas Āpastamba states *brāhmaṇānām ārtvijyam* (ĀpŚS 24 1 21), Kātyāyana adds the reasons and states *brāhmaṇā ṛtvijo bhakṣapratiṣedhād itarayoh / darśanāc ca* (KŚS 1 2.8–9)"

[38] Cf THIEME 1935. 92f , 1938, and 1958. 41–45; SCHARFE 1977 140

Pāṇini's corresponding to a longer ('loose' or 'diffuse') rule in the Vājasaneyi Pr.; but the picture changes when we look behind the appearance." (SCHARFE 1977: 129).
Thus VPr I 43 (*samānasthānakaraṇāsyaprayatnaḥ savarṇaḥ)* is longer but more exact than Pāṇini I 1,9 (*tulyāsyaprayatnam savarṇam*), and in agreement with the second *vārttika* on Pāṇini (*āsye tulyadeśaprayatnaṃ savarṇam*), which is both concise and precise.[39]
SCHARFE continues (1977. 129): "The investigation of other parallel rules confirms that the Vājasaneyi Pr. improves on Pāṇini's formulations but does not achieve or aim for the same intellectual level; after all, this manual addresses itself to ordinary Veda reciters . . . If this line of reasoning needed any support it can be found by a study of Pāṇini's source material: his grammar ignores the language of the White Yajurveda . . . The posteriority of the Vājasaneyi Pr. to Pānini is the one safe point of Prātiśākhya chronology. Its author Kātyāyana is almost certainly identical with the author of the vārttika-s on Pāṇini's grammar who lived around 250 B.C."[40].

On the other hand, several experts have considered Kātyāyana's Vārttikas to be closely related to the PMS. On the basis of his terminological[41] and stylistic comparison, PARANJPE thought that the PMS is slightly earlier than Kātyāyana's Vārttikas, which are a bit more evolved and where numerous references are made to the Mīmāṃsā system (1922: 76f.)[42]. In JACOBI's estimation[43] the two texts are roughly contemporaneous, dating from about the third century B C. JA-

---

[39] For a detailed analysis, see THIEME 1935 92f and 1958 41–45, and SCHARFE 1977. 129 and 140.

[40] Dating Kātyāyana the Vārttikakāra c. 248–180 B C is based on his mentioning *devānāṃpriya*, the title of the Maurya kings that possibly translates the Hellenistic court title φίλος τῶν βασιλέων, in *vārttika* 3 on Pānini VI 3,21, and of the expression *śākapārthiva* ,vegetable [eating] king', i e. Aśoka, in *vārttika* 8 on Pāṇini II 1,69, and on Patañjali's quoting a large number of polemics against Kātyāyana's Vārttikas; cf. SCHARFE 1977. 138, and CARDONA 1976: 267f. (refuting K P. JAYASWAL's interpretation of *śākapārthiva* as "Pārthivas who are Śākas"). Most scholars, including such an authority as RENOU (1969· 489), have accepted the third or second century B C as the date of Kātyāyana; for Patañjali's date (c. 150 B C.), see CARDONA 1976. 263–266, and SCHARFE 1977: 153. For later legends concerning Kātyāyana and his alleged other names (Kātya, Vararuci, Medhājit, Punarvasu), see SINGH 1969 5ff., and cf. SCHARFE (1977: 135n. 1). "The differentiation between an older *mahāvārttikakāra* Kātya and a later (and minor) *vārttikakāra* Kātyāyana is not convincing There is no support for the later identification of Kātyāyana with Vararuci".

[41] In his app. I, PARANJPE (1922: 79) gives a list of the words common to Kātyāyana's Vārttikas and the PMS

[42] Cf. PARPOLA 1981: 151 (§2)

[43] JACOBI 1929 151 and 163f.; cf. SCHARFE 1961: 163 and 1977 136–138

COBI's main argument[44] is that PMS I 1,15[45] agrees with *vārttika* 56 on Pāṇini I 2,64[46], while Patañjali is not satisfied with the argument and also uses more recent terminology.[47] HELMER SMITH, who subjected the entire PMS to a rigorous rhythmic analysis, saw both rhythmic and stylistic affinity between Kātyāyana's Vārttikas and the PMS[48].

Kātyāyana's is the most concise of all the Śrautasūtras and offers in this respect the closest parallel to the PMS[49]. In distinction to the other *śrautasūtrakāras*, Kātyāyana also uses the full range of Mīmāṃsā argumentation and most of its technical terms[50]. The device of *anuvṛtti* used by the later Sūtra authors to avoid repetition[51], among other things, comes from the grammatical tradition, and its introduction is one piece of evidence suggesting the identity of Kātyāyana the grammarian and Kātyāyana the ritualist. This question has actually been raised with reference to the other main point that connects the KŚS with the PMS and differentiates it from the other Śrautasūtras: "Le text . . . a ceci de nouveau qu'il comporte des justifications de la procédure rituelle, et que ces justifications ont la structure même des *vārttika* grammaticaux, tout en anticipant, quand au fond, sur les discussions de la Mīmāmsā. Les *sūtra* liminaires et un passage comme XV.8,10–13 sont déjà de la pure Mīmāṃsā. On serait en droit de poser la question de l'identité entre le *sūtrakāra* et le *vārttikakāra*, comme on l'a fait pour celle du *vārttikakāra* et du *prātiśākhyakāra*."[52]

[44] JACOBI (1929: 146f.) also finds some of the basic principles of the two texts similar, comparing PMS I 1,5 (*autpattikah śabdasyārthena sambandhah*) and 6–23 with the beginning of Kātyāyana's Vārttikas (*siddhe śabdārthasambandhe*), cf SMITH 1951 33, and PARANJPE 1922 6f. and 62f

[45] *yaugapadyam ādityavat* "Simultaneousness like [in the case of] the sun" (tr. SCHARFE 1977 138)

[46] *na caikam anekādhikaraṇastham yugapad ity ādityavad visayaḥ* "[Regarding your statement that] one cannot be simultaneously in several places [I say.] the range [of application] is like the sun' (tr SCHARFE ib).

[47] See JACOBI 1929 149–151 and SCHARFE 1977 138 JACOBI did not seem to know that PARANJPE had also observed the parallelism of these passages and had made a passing note to its "capital importance" (1922 40–47 and 77 [read I 2,64 for "I 2 4" in l 5]).

[48] Cf. SMITH 1951 32f SMITH (1953. 136) was inclined to place (with a query) the definitive version of the PMS in the second century

[49] Cf GARGE 1952. 52 and CHAKRABARTI (1980. 84). "Kātyāyana's style is clearly distinguished from that of the other [Śrautasūtra] authors His improvement upon the earlier paribhāsās in respect of brevity and precision is too evident to be demonstrated"

[50] Cf GARGE 1952. 16f and 52f.

[51] Cf RENOU 1963 187ff and CHAKRABARTI 1980 76

[52] RENOU 1947. 184, adding in n. 1. "Seul dans la littérature rituelle ĀśvŚS contient aussi quelques *sūtra* de «justification» Dans la littérature de Prātiś , le début du VPr "



Besides, the KŚS stands out among the Śrautasūtras also in having the greatest number of *sūtras* that have a parallel in the PMS[53]. Out of the 89 *adhikaraṇas* of the PMS that have a counterpart in the KŚS, "as many as 29 *adhikaraṇas* have at least one sūtra in each which has a very close verbal correspondence with a sūtra in KŚ"[54]; moreover, in several sections of the KŚS its parallelism with the PMS continues over several *adhikaraṇas*[55]:

PMS	*adhikaranas*	KŚS
V 2,1–6	3	I 5,10–12
VI 1,4–52	7	I 1,3–12
VI 3,18–26	5	I 6,6–12
VI 3,28–39	4	I 4,14–19
VIII 2,10–23	3	IV 3,10–16
XI 3,2–12	3	I 7,14–17
XI 4,27–51	5	I 7,6–13

Two of these parallel passages deserve to be quoted in full for illustration and discussion. The first concerns the question of whether the animal offering (*paśu*) and the offering of solid curdled milk (*āmikṣā*) are modified forms (*vikāra*) of the curds (*dadhi*) or the milk (*payas*) that represent the basic norm or of both:

PMS VIII 2[56]	KŚS IV 3[57]
[2. *agnīṣomīyapaśoh sāṃnāyyavikāratvādhikaranam*] *paśuḥ purodāśavikāraḥ syād* ***devatāsāmānyāt*** ||10|| *prokṣaṇāc ca* ||11||	*vidhiviśesah karmaṇy ekadviśabdaparimānadravya**devatā**guna**sāmānyebhyaḥ*** ||8||

[53] The passages in the different Śrauta- and Dharmasūtras parallel to the PMS (with indication of verbal agreements) have been tabulated by GARGE (1952: 56–64) in a comparative table listing 128 passages in all; see also GARGE 1952: 16f. and 50ff

[54] GARGE 1952 53.

[55] Cf GARGE ib , with the following list (revised here after GARGE's table, p 56–64).

[56] For a translation, see JHA 1933. II/1358–1363; cf. also CLOONEY 1990: 113f

[57] For a translation, see RANADE 1978: 104–106

PMS VIII 2	KŚS IV 3
paryagnikaraṇāc ca ǁ12ǁ *sāmnāyyaṃ vā tatprabhavatvāt* ǁ13ǁ *tasya ca pātradarśanāt* ǁ14ǁ [3. *agnīṣomīyasya paśoh payovikāratvādhikaraṇam*] *dadhnaḥ syān mūrtisāmānyāt* ǁ15ǁ ***payo** vā **kāla**sāmānyāt* ǁ16ǁ ***paśvānantaryāt*** ǁ17ǁ *dravatvaṃ cāviśiṣṭam* ǁ18ǁ [4. *āmikṣāyāge payoyāgadharmātideśādhikaraṇam*] ***āmikṣobhayabhāvyatvād ubhayavikāraḥ syāt*** ǁ19ǁ ***ekaṃ vā codanaikatvāt*** ǁ20ǁ ***dadhi saṃghāta**sāmānyāt* ǁ21ǁ ***payo vā tatpradhānatvāl** lokavad dadhnas tadarthatvāt* ǁ22ǁ ***dharmānugrahāc ca*** ǁ23ǁ	*niyamo dravyadevatāvirodhe dravyasya samavāyāt* ǁ9ǁ ***āmikṣāyām ubhayos tannirvṛtteḥ*** ǁ10ǁ ***naikacodanāt*** ǁ11ǁ ***dadhnaḥ saṃghātāt*** ǁ12ǁ ***payasas tadbhāvāt*** ǁ13ǁ ***paśoḥ sāmnāyyasya** tad uktam* ǁ14ǁ (cf 9) *prāyaścittaśruteś ca* ǁ15ǁ ***payasaḥ kālānantaryadharmānugrahebhyaḥ*** ǁ16ǁ

Two major things suggest the priority of the PMS over the KŚS in this case. One is the condensation of PMS VIII 2,16 and 17 and 23 into KŚS IV 3,16[58]. The other thing, not noted before, is that the PMS more naturally speaks of 'both' only after it has first spoken of curds and milk, while in the KŚS the order is reversed.

The evidence relating to the 13th *adhikarana* of PMS III 5 is most significant Not only do the *sūtra*s PMS III 5,37–39 recur in a condensed form in KŚS IX 11,14 – in the PMS this passage represents the *siddhānta*, while in the KŚS it represents the *pūrvapakṣa*, which is refuted point by point in KŚS IX 11,15–17. This proves that Kātyāyana is later than Jaimini[59].

[58] Cf GARGE 1952 53 (reference to PMS VIII 2,23 is omitted here)

[59] See GARGE 1952 17 and 53f I accept this important conclusion of GARGE's KASHIKAR (1968· 78f) also seems to do so. as he quotes GARGE *verbatim* without further comment, while CHAKRABARTI (1980 110f.), who misses GARGE's crucial point here, holds the relationship between the PMS and the KŚS as unsettled: "The priority between Kātyāyana and Jaimini is difficult to ascertain That these two authors were not separated by a long interval of time is evident, but the priority of one to the other is not so Garge, who has compared the KŚS to the PMS, cites some cases where the KŚS compresses several sūtras of the PMS in one sūtra, and believes that such sūtras prove beyond doubt that the KŚS is later than the PMS. For example, KŚS 4 3 16 compresses PMS 8 2 16–18, and KŚS 9 11 12 compresses PMS 3 5 37–39 The condensation of expressions as found in these sūtras of the KŚS is very important no doubt, but I think, this much evidence is not

PMS III 5[60]	KŚS IX 11[61]
[13 *vaṣaṭkartuh prathamaṃ bhaksa-pratipādanādhikaraṇam*]	
ekapātre kramād adhvaryuh pūrvo bhaksayet ||36||	*dvidevatyān bhaksayati* ||11|| *pūrvaḥ prathamacodanāt* ||12||[62] *homābhiṣavakārī bhaksayed iti śruteh* ||13||
hotā vā mantravarṇāt ||37|| ***vacanāc ca*** ||38|| ***kāraṇānupūrvyāc ca*** ||39||	***hotā vā vacanamantravarṇa-kāraṇebhyaḥ*** ||14|| *nādhvaryuh samabhivyāhārāt* ||15|| *mantrāṇāṃ cāvidhānāt* ||16|| *kāraṇasya ca samatvāt* ||17||

Although Jaimini, the author of the PMS, is associated with the Sāmaveda, it is true that the PMS actually has more to do with the Yajurveda than with the Sāmaveda[63]. Jaimini's predecessor Āpastamba[64], closest to the PMS among the ritualists of the Black Yajurveda[65], makes frequent reference to the Vājasaneyins[66]. Thus the Vājasaneyins may have been involved in developing Mīmāṃsā already before Kātyāyana composed his Śrautasūtra. The final codification of the Mīmāṃsāsūtra, however, is ascribed to a Sāmavedic author, Jaimini,

---

sufficient to establish the priority of the PMS, which is posterior to the Śrautasūtras in general. On the contrary, it appears that Jaimini tries at some places to improve upon some paribhāsās of Kātyāyana by means of adding the reasons, e g., . PMS 10.8.53 . . probably refers to KŚS 3.3.24 . . " In my view these last mentioned examples only illustrate Kātyāyana's endeavour to condense Jaimini's phrasing. CLOONEY (1990 85f), too, leaves the question open.

60 For a translation, see JHA 1933: I/560f

61 For a translation, see RANADE 1978. 319f.

62 Cf. ŚB IX 5,1,11 *agnáu hutvátha bhaksayati*

63 Cf. WEBER (1876· 257n *). "Jaimini . . dessen Werk zudem eigentlich doch mehr zu dem Yajurveda als zu dem Sâmaveda in Bezug steht. "

64 Cf. CHAKRABARTI (1980. 79) "it is in the *Āpastamba Śrautasūtra* that we find for the first time a systematic treatment of the paribhāsās This Śrautasūtra reflects the proper sūtra style and the tendency towards the economy of words is more noticeable here than in the *Bhāradvāja Śrautasūtra* . In some of the paribhāṣās the use of ablative of abstract nouns for indicating reasons is found. Unlike Bharadvāja, who formulated paribhāṣās in the course of his description of sacrifices, Āpastamba introduces a definite plan for attaching due importance to the paribhāsās by composing four kandikās exclusively devoted to them"

65 See especially the *prakaraṇa* on the *abhyudayeṣṭi* in PARPOLA 1981 166f (§6); cf. CHAKRABARTI 1980 105f.

66 Cf KASHIKAR (1964· I/lxxxiii). "while Āpastamba mentions *vājasaneyakam* or *vājasaneyinaḥ* fifty-six times, Bharadvāja does not mention it even once"

whose enigmatic *persona* and contribution to the Mīmāṃsā we shall examine in the sequel. Kātyāyana's work proves that there was a close connection between the Yajurveda and the Sāmaveda around the time when the MīS came into being. He is credited with the authorship of several texts of the White Yajurveda as well as the Kauthuma Sāmaveda[67]. Moreover, chapters XXII–XXIV of the KŚS are based upon Lāṭyāyanaśrautasūtra VIII–X, a Kauthuma text, which Kātyāyana has skilfully condensed[68].

(To be continued)

Bibliography and Abbreviations

BĀU	Bṛhadāraṇyakopaniṣad, Kāṇva recension
BĀUM	Bṛhadāraṇyakopaniṣad, Mādhyandina recension
CARDONA 1976	GEORGE CARDONA, Pāṇini. A Survey of Research. [Trends in Linguistics, State-of-the-Art Reports 6]. The Hague – Paris Mouton 1976
CHAKRABARTI 1979a	SAMIRAN CHANDRA CHAKRABARTI, The Position of the *Paribhāṣās* in the Textual Order of the *Āpastamba Śrautasūtra* JRAS 1979, p 31–36
CHAKRABARTI 1979b	Id , On the Transition of the Vedic Sacrificial Lore. IIJ 21 (1979) 181–188.
CHAKRABARTI 1980	Id , The Paribhāṣās in the Śrautasūtras. Calcutta· Sanskrit Pustak Bhandar, 1980
ChU	Chāndogyopaniṣad
CLOONEY 1990	FRANCIS X CLOONEY, Thinking Ritually Rediscovering the Pūrva Mīmāmsā of Jaimini [Publications of the De Nobili Research Library, Vol XVII]. Vienna· Sammlung De Nobili – Institut fur Indologie der Universitat Wien, 1990
GARGE 1952	DAMODAR VISHNU GARGE, Citations in Śabara-Bhāṣya A Study. [Deccan College Dissertation Series 8] Poona Deccan College Post-graduate and Research Institute, 1952.
JACOBI 1929	HERMANN JACOBI, Mīmāmsā und Vaiśeṣika In Indian Studies in honor of Charles Rockwell Lanman. Cambridge, Mass 1929, p 145–165

---

[67] Cf RENOU 1947 115/116/118/121n 1 and 161–163, and PARPOLA 1968a 94

[68] Cf WEBER 1876. 88, and PARPOLA 1968a 94 and 1968b 84f The special relationship between the Vājasaneyins and the Kauthumas seems to have existed well before Kātyāyana and to be reflected in the compound *mādhyaṃdinakauthuma* attested in a commentary to the Kauṣītakibrāhmaṇa and in an inscription, cf PARPOLA 1968a: 94

Jha 1933 — Ganganatha Jha, Śābara-Bhāsya Translated into English Vol. I–III [Gaekwad's Oriental Series, Nos. 66, 70 & 73] Baroda: Oriental Institute, 1933 ([2]1973)

Kashikar 1964 — C.G. Kashikar, The Śrauta, Paitrmedhika and Pariśesa Sūtras of Bharadvāja Critically Edited and Translated Pt. I–II Poona· Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, 1964

Kashikar 1968 — Id., A Survey of the Śrautasūtras. [Journal of the University of Bombay 35,2 (1966)]. Bombay: The University of Bombay, 1968

Kashikar 1979 — Id , Yajñapārśve An Unpublished Pariśiṣta of the Śukla Yajurveda School In Ludwik Sternbach Felicitation Volume, ed J.P Sinha. Lucknow 1979, p. 135–142

Keith 1920 — Arthur Berriedale Keith, Rigveda Brahmanas· The Aitareya and Kausītaki Brāhmanas of the Rigveda Translated from the Original Sanskrit [Harvard Oriental Series, Vol. 25]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1920.

Kielhorn 1887 — Franz Kielhorn, Notes on the Mahabhashya 5 The Authorities on Grammar Quoted in the Mahabhashya IA 16 (1887) 101–106 (=Kleine Schriften, ed. W. Rau. Wiesbaden 1969, I/220–225)

KŚS — Kātyāyanaśrautasūtra The Śrautasūtra of Kātyāyana with Extracts from the Commentaries of Karka and Yājñikadeva, ed A Weber. [The Chowkhamba Sanskrit Series, No 104]. Varanasi Chowkhamba Sanskrit Series Office, [2]1972.

Macdonell – Keith 1912 — Arthur Anthony Macdonell – Arthur Berriedale Keith, Vedic Index of Names and Subjects Vol I–II. London John Murray, 1912

Nakamura 1983 — Hajime Nakamura, A History of Early Vedānta Philosophy. Translated into English by T Leggett, S. Mayeda, T. Unno and others Part I [Religions of Asia Series, No 1]. Delhi. Motilal Banarsidass, 1983

Paranjpe 1922 — Vāsudeva Gopāla Paranjpe, Le Vārtika de Kātyāyana. Une étude du style, du vocabulaire et des postulats philosophiques Heidelberg Weiss, 1922

Parpola 1968a — Asko Parpola, The Śrautasūtras of Lātyāyana and Drāhyāyaṇa and their commentaries. An English translation and study Vol I 1 General Introduction and Appendices to Vol I [Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum, Vol. 42/2]. Helsinki Helsingfors, 1968.

Parpola 1968b — Id., On the Quotations of Ritualistic Teachers in the Śrautasūtras of Lāṭyāyana and Drāhyāya-

na. In: Studies in South, East and Central Asia, presented as a Memorial Volume to the late Professor Raghu Vira by members of the Permanent International Altaistic Conference and ed D. SINOR. New Delhi 1968, p 69–85.

PARPOLA 1981 — Id., On the Formation of the Mīmāṃsā and the Problems Concerning Jaimini. With particular reference to the teacher quotations and the Vedic schools. [Part I] WZKS 25 (1981) 145–177

PMS — Jaimini, Pūrvamīmāmsāsūtra Śrīmajjaiminipraṇītam Mīmāmsādarśanam [with Śābarabhāṣya and Kumārila Bhaṭṭa's Tantravārttika and Tupṭīkā], edd K V. ABHYAMKARA – G. JOŚĪ. 7 Vols. [Ānandāśramasamskṛtagranthāvali 97]. Punya Ānandāśramamudranālaya, ²1970–⁴1976.

RANADE 1978 — H.G. RANADE, Kātyāyana Śrauta Sūtra [Rules for the Vedic Sacrifices] Translated into English [Ranade Publication Series, No 1] Poona H G and R.H Ranade, 1978.

RENOU 1942 — LOUIS RENOU, Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit JA 233 (1941/42) 105–165 (= A Reader on the Sanskrit Grammarians, ed J.F STAAL Cambridge, Mass. 1972, p 435–469).

RENOU 1947 — Id , Les écoles védiques et la formation du Veda. [Cahiers de la Société Asiatique IX] Paris Imprimerie Nationale, 1947

RENOU 1963 — Id , Sur le genre du Sūtra dans la littérature sanskrite JA 251 (1963) 165–216.

RENOU 1969 — Id , Pānini In Current Trends in Linguistics, ed. TH A SEBEOK Vol 5. Linguistics in South Asia The Hague – Paris 1969, p 481–498

ŚB — Śatapathabrāhmana, Mādhyandina recension

SCHARFE 1961 — HARTMUT SCHARFE, Die Logik im Mahābhāsya [Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut fur Orientforschung, Veroffentlichung Nr. 50] Berlin. Akademie-Verlag, 1961

SCHARFE 1977 — Id., Grammatical Literature. [A History of Indian Literature, Vol V/2] Wiesbaden Otto Harrassowitz, 1977

SINGH 1969 — KAMLA PRASAD SINGH, A Critical Study of the Kātyāyana Srauta-sūtra [Banaras Hindu University Sanskrit Series 3] Varanasi Banaras Hindu University, 1969

SMITH 1951 — HELMER SMITH, Retractationes Rhythmicae [Studia Orientalia XVI 5] Helsinki Societas Orientalis Fennica, 1951.

SMITH 1953 — Id , Inventaire rythmique des Pūrva-Mīmāmsāsūtra [Uppsala Universitets Årsskrift 1953 8] Uppsala Almqvist & Wiksells, 1953.

SMITH 1989 — BRIAN K SMITH, Reflections on Resemblance,

	Ritual, and Religion. New York – Oxford. Oxford University Press, 1989.
SŪRYAKĀNTA 1943	SŪRYAKĀNTA (ed.), Kāthaka-Saṃkalana. Extracts from the Lost Kāṭhaka-Brāhmaṇa, Kāṭhaka-Śrautasūtra & Kāthaka-Gṛhyasūtras [Meharchand Lachhman Das Sanskrit and Prakrit Series 12]. Lahore. Mehar Chand Lachhman Das, 1943 (repr. New Delhi 1981)
THIEME 1935	PAUL THIEME, Pāṇini and the Veda. Studies in the Early History of Linguistic Science in India Allahabad: Globe Press, 1935
THIEME 1938	Id., On the Identity of the Vārttikakāra. Indian Culture 4,2 (1937/38) 189–209 (= Kleine Schriften, ed. G. BUDDRUSS Wiesbaden 1971, II/552–572).
THIEME 1958	Id., Review of L RENOU, Terminologie grammaticale du sanskrit (Paris 1957) GGA 212 (1958) 19–49 (= Kleine Schriften, II/727–757)
UMS	Uttaramīmāmsāsūtra
VERPOORTEN 1987	JEAN-MARIE VERPOORTEN, Mīmāṃsā Literature [A History of Indian Literature, Vol VI/5]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987
VPr	Vājasaneyiprātiśākhya
WEBER 1850	ALBRECHT WEBER, Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad. Indische Studien 1 (1850) 247–302.
WEBER 1876	Id., Akademische Vorlesungen uber indische Literaturgeschichte Berlin· Ferd Dummler, [2]1876
WEBER 1878	Id., The History of Indian literature Translated from the second German edition by J. MANN and TH ZACHARIAE with the sanction of the author London. Trubner & Co, 1878.

THE QUALITIES OF SĀNKHYA

*By Johannes Bronkhorst, Lausanne**

1. Bhartṛhari's commentary on the Mahābhāṣya contains, in the first Āhnika, the following remark concerning the Sāṅkhya philosophy (CE IV/23,21–23[1]):
na hīdaṃ śāstraṃ kasya cid ekasya sahāyabhūtaṃ sarvasādhāraṇam | *yathaiva sāṅkhyādīnāṃ dravyād eva pratipattiḥ rūpādisamavāyo ghaṭo 'rthāntarabhūto veti yasya yo ghaṭas tasmin ghaṭaśabdaṃ prayuṅkte* |
'For this science [of grammar] is common to all and does not side with anyone. For example, according to the Sāṅkhyas and others the understanding derived from a substance is that a vase is a collection of colour(s) and so on, or something else; [the grammarian] uses the word "vase" with regard to that which constitutes a vase for the [person with whom he is in discussion].'

What interests us in this passage is the passing reference to the Sāṅkhya position, according to which a vase is a collection of colour(s) and so on. A similar statement occurs in the Vākyapadīya (VP III 13,14):

sarvamūrtyātmabhūtānāṃ śabdādīnāṃ gune-gune /
trayah sattvādidharmās te sarvatra samavasthitāḥ //

'Those three characteristics, *sattva* etc., which are found in each quality from among sound etc. which constitute all corporeal objects, are present everywhere.'
The mention of the 'three characteristics, *sattva* etc.' – i. e., *sattva*, *rajas*, and *tamas* – leaves no doubt that the system of thought referred to is, again, Sāṅkhya[2].

Bhartrhari does not stand alone in attributing to Sāṅkhya the position that material objects are collections of the qualities colour, sound, etc. Puṇyarāja's commentary on the second Kāṇda of the Vākyapadīya may refer to the same view in the following passage (VPT 63,16f. [*ad* VP II 135):

---

* I thank Eli Franco and Albrecht Wezler for useful suggestions

[1] = AL 28,11–13, SW 33,22–24, MS 9c5–7

[2] The commentator Helārāja, interestingly, tries to show that sound etc only seem to constitute corporeal objects (VPP II/138,21f) *vyatireke 'pi dravyasya samavāyavaśāt tadātmakam iva*.

vaiśeṣikeṇāvayavinaṃ pratipādayitum ghaṭaśabdaḥ prayuktaḥ sāṅkhyair guṇasamāhāramātram abhimanyate jainasaugataiḥ paramāṇusaṃcayamātram iti 'The Vaiśeṣika uses the word "vase" to designate the whole; the Sāṅkhyas think that it is used to designate the collection of *guṇas* and nothing else; the Jainas and Buddhists, only a heap of atoms.'
There is some ambiguity in this statement in as far as the Sāṅkhyas are concerned: the term *guṇa* does not only mean quality in this system of thought; it can also refer to the three constituents (*sattva, rajas, tamas*) of primary matter.

No such ambiguity attaches to Dharmapāla's introductory remarks to Āryadeva's Catuḥśataka 301 (tr TILLEMANS 1990: I/135): "[The Sāṃkhya philosopher] Kapila asserts [the following]: Things such as vases and cloths are established simply as [visual] forms[3] ... and other such [properties]; the natures . . . , which are the objects of the sense organs, do really exist". Siṃhasūri, similarly, ascribes to Sāṅkhya the view that vases etc. (*ghaṭādi*) are collections of colours etc. (*rūpādisamūha*)[4].

All these statements – as well as others from Mallavādin's Dvādaśāra Nayacakra and Kaiyaṭa's commentary on the Mahābhāsya, to be considered below – support Bhartṛhari's claims according to which the Sāṅkhyas looked upon material objects as being constituted of 'colour(s) etc.' (*rūpādi*), or of 'sound etc.' (*śabdādi*). It seems moreover clear that 'colour(s) etc.' and 'sound etc.' in these statements refer to the five qualities colour, taste, smell, touch and sound.

2. It is not easy to reconcile the contents of these statements with classical Sāṅkhya doctrine as presented in the Yuktidīpikā, the most elaborate commentary on Īśvarakṛṣṇa's Sānkhya Kārikā. There, it may be recalled, the material world is conceived of as having evolved out of *prakṛti* through a number of intermediate stages. Material objects are considered to consist of the five elements: earth, water, fire, wind and ether. Qualities are not even mentioned among the 25 *tattvas* which constitute the world. In fact, the elements that do figure among the 25 *tattvas* possess qualities: ether possesses only sound; wind possesses sound and touch; fire possesses sound, touch and colour; water possesses sound, touch, colour and taste; earth, finally, possesses sound, touch, colour, taste and smell.

These five elements are believed to have directly evolved out of five *tanmātras*, which carry the names of the five qualities without

---

3 TILLEMANS thus translates the Chinese equivalent of skt. *rūpa*, 'form, colour'.

4 DNC I/266,9 For Simhasūri's interpretation of this statement, see section 3 below (p 313f).

being qualities themselves. The distinction between *tanmātras* and qualities is clear from the following passage (YD 118,14–16): *śabdaguṇāc chabdatanmātrād ākāśam ekaguṇam* | *śabdasparśaguṇāt sparśatanmātrād dviguṇo vāyuḥ* | *śabdasparśarūpaguṇād rūpatanmātrāt triguṇaṃ tejaḥ* | *śabdasparśarūparasaguṇād rasatanmātrāc caturguṇā āpaḥ* | *śabdasparśarūparasagandhaguṇād gandhatanmātrāt pañcaguṇā pṛthivī* | 'From the *tanmātra* [called] "sound", which has sound as quality, ether [is born], which has [that] one quality. From the *tanmātra* [called] "touch", which has sound and touch as qualities, wind [is born], which has [these] two qualities. From the *tanmātra* [called] "colour", which has sound, touch and colour as qualities, fire [is born], which has [these] three qualities. From the *tanmātra* [called] "taste", which has sound, touch, colour and taste as qualities, water [is born], which has [these] four qualities. From the *tanmātra* [called] "smell", which has sound, touch, colour, taste and smell as qualities, earth [is born], which has [these] five qualities.'[5]

Interestingly, it is not certain that the Yuktidīpikā correctly represents the position of the Sāṅkhya Kārikā in this respect. The Sāṅkhya Kārikā leaves us in doubt whether it distinguishes between the *tanmātras* and the qualities 'colour', 'sound', 'smell', 'taste' and 'touch'. This can be seen as follows.

Recall first that several early texts, such as Aśvaghoṣa's Buddhacarita (XII 18f.) and some portions of the Mahābhārata (XII 203,25–29; 294,27–29; 298,10–21; XIV 49,34f.), knew a form of Sāṅkhya in which the five qualities figure among the *tattvas*; they are here among the final evolutes, and derive from the five elements.[6] Here, then, the qualities do figure among the five fundamental *tattvas*. It is true that they did not occupy the same position as the *tanmātras* in classical Sāṅkhya.[7] It is yet conceivable (though not provable, as far as I can see) that the five *tanmātras*, at one phase of the development of Sāṅ-

[5] A similar passage occurs in the Māṭharavṛtti (on SK 22 [MV 37,5–9]). The Gauḍapādabhāṣya and the commentary translated into Chinese by Paramārtha (see TAKAKUSU 1904) simply derive the elements from one *tanmātra* each, without mentioning qualities. See further n. 9, below.

[6] This has been known at least since STRAUSS 1913, see also FRAUWALLNER 1927

[7] Occasionally one gets the impression that the idea of qualities as constituting the very end of the evolutionary list of *tattvas* is not completely unknown to classical Sāṅkhya An example is the following line, quoted YD 117,13f. *upabhogasya śabdādyupalabdhir ādiḥ guṇapuruṣopalabdhir antaḥ*. Interestingly, YD 64,19ff states that the qualities sound etc. are pervaded (*samanu+gam*) by, or have the same nature as (*°svarūpa*), the three constituents (here called *sukha*, *duḥkha* and *moha*), as does DNC I/265; SK 38, on the other hand, makes a similar observation regarding the elements (*bhūta*), using the terms *śānta*, *ghora* and *mūḍha* (YD 119,20f adds that the *tanmātras* are n o t *śānta*, *ghora* and *mūḍha*)

khya, were the five qualities. This possibility is not contradicted by the Sāṅkhya Kārikā. That is to say, this text allows, besides the 'orthodox' interpretation, of an interpretation in which the *tanmātras* are the five qualities.

Consider first SK 28ab: *rūpādiṣu* (v.l. *śabdād°*) *pañcānām ālocanamātram iṣyate vṛttiḥ* / 'The function of the five [sense organs] with regard to colour (v.l. sound) etc., is deemed to be mere perception'.

Here it is possible to take 'colour (v.l. sound) etc.' to be the five qualities of those names. SK 34ab, on the other hand, has: *buddhīndriyāṇi teṣāṃ pañca viśeṣāviśeṣaviṣayāṇi* / 'Of the [tenfold external organ] the five sense organs have the *viśeṣas* and the *aviśeṣas* as objects'. The meanings of *viśeṣa* and *aviśeṣa* are explained in SK 38a–c: *tanmātrāṇy aviśeṣās tebhyo bhūtāni pañca pañcabhyaḥ / ete smṛtā viśeṣāḥ* 'The *tanmātras* are the *aviśeṣas*. From those five [arise] the five elements; these are known as the *viśeṣas*'.

According to SK 34ab, then, the sense organs have as objects the five elements a n d the five *tanmātras*.[8] If it is true that five qualities are the objects (SK 28a, as interpreted above), one might think that the five *tanmātras* a r e the five qualities. Nothing in the Sāṅkhya Kārikā militates against this view, as far as I can see.[9]

It would be premature to draw far-reaching consequences from the lack of clarity of the Sāṅkhya Kārikā. It is not at all certain that it looked upon the *tanmātras* as qualities. But if it did, this would not be without interest in connection with the various quotations maintaining that in Sāṅkhya material objects are collections of qualities.

3. We must now consider a passage in Mallavādin's Dvādaśāra Nayacakra which criticizes the Sāṅkhyas. This passage reads, in the reconstruction of Muni JAMBUVIJAYA (DNC I/268,1f.):

---

[8] Most of the commentaries hasten to add that the *tanmātras* are not grasped by the sense organs of ordinary mortals (often *asmadādi*) It is here further to be noted that SK does not appear to justify the translation "subtle elements" or the like for *tanmātra*. Stanza 39 rather speaks of a subvariety of the *viśeṣas* that are *sūkṣma* 'subtle', these *sūkṣma viśeṣas* 'subtle elements' are clearly not *aviśesas*, i e., *tanmātras*

[9] FRAUWALLNER (1953 355f ; also 1927 2 [= 141]) claims that in early Sāṅkhya the different *tanmātras* each had only one quality (cp. YD 91,7 [*ekarūpāni tanmātrānīty anye* | *ekottarānīti vārṣagaṇyaḥ* |] and 118,12f , also Vācaspati Miśra's Tattvakaumudī on SK 22 [*śabdatanmātrād ākāśam śabdagunam* | *śabdatanmātrasahitāt sparśatanmātrād vāyuh śabdasparśagunah* | *śabdasparśatanmātrasahitād rūpatanmātrāt tejah śabdasparśarūpagunam* | *śabdasparśarūpatanmātrasahitād rasatanmātrād āpaḥ śabdasparśarūparasagunāḥ* | *śabdasparśarūparasatanmātrasahitād gandhatanmātrāc chabdasparśarūparasagandhaguṇā pṛthivī jāyata iti*] and similar statements in the Candrikā and Jayamangalā). This position is of course but one step removed from the above tentative suggestion that the five qualities once occupied the place of the *tanmātras*.

atha katham ekakāraṇatvapratiṣedhānantaraṃ śabdaikaguṇapravṛtti viyad abhyupagamyate | *na pravartetaivam asaṃdruteḥ puruṣavad vandhyāputravad vā* | 'But how [can the Sāṅkhyas] accept that ether is produced from the single quality sound, immediately after rejecting [the possibility] that something has one single cause? It cannot be produced in this way, because [ether] is not a collection, just as a soul (*puruṣa*) or the son of a barren woman [is not a collection].'
The commentator Siṃhasūri cites in connection with the term *asaṃdruteḥ* 'because [ether] is not a collection', the following phrase from the Mahābhāṣya: *guṇasaṃdrāvo dravyam* 'a material object is a collection of qualities'. We shall pay further attention to this phrase below (p. 317). Here it is sufficient to note that Siṃhasūri is most probably correct in attributing to Mallavādin the belief that the Sāṅkhyas looked upon the material objects as collections of qualities

WEZLER (1985b: 3ff.) interprets the above passage in the light of the YD passage cited in section 2 above (p. 317). To quote his own words (p. 5): "The gist of Mallavādin's counterargument is hence that ether cannot originate in the manner asserted by the Sāṃkhyas because it does not correspond to their definition of *dravya*, i. e. because it is not a *dravya* or rather because its cause, the *śabdaguṇa śabdatanmātra*, is not a *dravya* just like the soul or the son of a barren woman".
This interpretation is not, however, free from difficulties. First of all, the words *śabdaikaguṇapravṛtti viyat* in the above passage translate most naturally as 'ether is produced from the single quality sound'. The alternative translation 'ether is produced from [the *śabdatanmātra*] which has sound as its only quality' is decidedly more artificial. Moreover, if the latter interpretation had been intended by Mallavādin, his remark 'immediately after rejecting [the possibility] that something may have one single cause' (*ekakāraṇatvapratiṣedhānantaram*) would be besides the point. As can be seen from the YD passage cited above (p. 311), each of the elements, not only ether, is there presented as deriving from a single cause, viz., from the corresponding *tanmātra*.

It will hardly be necessary to point out that Mallavādin's passage allows of an interpretation in the light of what we have discussed in section 1 above. The material world is constituted of the qualities sound etc.; these qualities are accordingly the causes of all material objects. Ether has but one quality, sound, and therefore but one cause. This, however, goes against the rule that every product must have more than one single cause.

WEZLER's interpretation of Mallavādin's passage can, in view of the above, be replaced by one that does more justice to its precise wording. Interestingly, WEZLER's interpretation appears to coincide with the one offered by Mallavādin's commentator Siṃhasūri. This can be deduced from some phrases in the latter's Nyāyāgamānusāriṇī.

Consider first the following passage (DNC I/268,4–6): *yady anekātmakaikakāraṇatvam iṣyate evam ekakāraṇatvapratiṣedhānantaraṃ ... kathaṃ śabdaikaguṇapravṛtti viyad abhyupagamyate.* The difficulty connected with *ekakāraṇatvapratiṣedhānantaram*, pointed out above, is here avoided by superimposing a different interpretation on this term. The 'rejection of [the possibility] that something may have a single cause' becomes here the requirement that something has a single cause which has a multiple nature. This requirement fits, of course, the different *tanmātras* which are single causes of the corresponding elements, but have several qualities.

Siṃhasūri is equally careful to avoid the difficulty presented by the word *śabdaikagunapravṛtti*. He cites an unfindable Dhātupāṭha[10] in order to interpret the problematic °*guṇa*° as "number". The aim of this procedure seems, once again, to force the orthodox version of Sāṅkhya upon a recalcitrant text.

It appears, then, possible that Siṃhasūri, unlike Mallavādin, is acquainted with a form of Sāṅkhya in which *tanmātras*, and not qualities (*guṇa*), figure in the list of evolutes, or perhaps one in which *tanmātras* and *guṇas* had come to be differentiated. Be it noted that another passage of his Nyāyāgamānusārinī (II/470,13) enumerates *mahat*, *ahaṃkāra* and the *tanmātras*, three evolutes which succeed each other in classical Sāṅkhya.

If our interpretations of Mallavādin and Siṃhasūri are correct, we have stumbled upon an interesting difference between these two authors. Mallavādin, it appears, was not yet acquainted with Sāṅkhya in its 'classical' form. Siṃhasūri, on the other hand, was no longer aware of the earlier form of Sāṅkhya known to Mallavādin, and felt obliged to reinterpret the latter's words so as to arrive at an understanding that was in agreement with the form of Sāṅkhya that he knew.

4. The conclusion we have to draw from the preceding sections is that a number of classical authors appear to have known the Sāṅkhya system of thought in a form which was in at least some points different from the classical system as it has been handed down to us. The Sāṅkhya known to Bhartṛhari, Mallavādin and others had, we have been led to believe, the qualities sound, colour, taste, touch and smell among its evolutes. Interestingly, this position is primarily known to us through texts that were no school-texts of the Sāṅkhyas, most notably a number of passages in the Mahābhārata. We have seen, however, that the Sāṅkhya Kārikā itself may have held a similar position.

---

[10] See DNC I/268n. 3 and WEZLER 1985b: 27n. 14

It seems probable that Bhartṛhari and the other authors we have discussed found the position they attributed to the Sāṅkhyas in one or more texts belonging to that school. And there can hardly be any doubt that that text – or one of those texts – is the one called *vārṣagaṇa tantra* by Siṃhasūri, and which FRAUWALLNER (1958: 94 [= 233]) identifies as the Ṣaṣtitantra of Vṛsagaṇa[11]. This text was known to Dignāga and Mallavādin, as FRAUWALLNER has shown. If indeed Bhartṛhari was acquainted with it, its date of composition must precede him, too.

How is it possible that Siṃhasūri who, like Mallavādin, knew the Ṣaṣṭitantra, gives evidence of being acquainted with a different version of Sāṅkhya? FRAUWALLNER 1958 may provide the elements for an answer. Already Dignāga's commentator Jinendrabuddhi, FRAUWALLNER argues (p. 109 [= 248] and 113 [= 252]), knew at least two, possibly three commentaries on the Ṣastitantra. It is not impossible that one of these commentators was, or was close to, the author of the Yoga Bhāṣya (p. 114f. [= 253f.]).

It is not our task at present to take position with regard to FRAUWALLNER's conclusions, which contain inevitably a speculative element. Be it however noted that Siṃhasūri's deviation from Mallavādin in the interpretation of Sāṅkhya doctrine fits in very well with the assumption that Sāṅkhya philosophy evolved – and therefore changed – through the reinterpretation(s) by its commentators of its classical text, which may have been called *ṣaṣṭitantra*. This assumption would, of course, agree very well with the hypothesis presented in section 2 above, according to which the Sāṅkhya Kārikā would still precede the modification which finds expression in its commentaries

5. The above reflections suggest that a major change took place in Sāṅkhya doctrine, perhaps some time in the 5th century of our era. What could possibly have been the reason of this change? Why should Sāṅkhya abandon the idea that material objects are nothing but collections of qualities?

These questions do not, at present, allow of a certain and indubitable answer. There are simply no texts from the period that might provide such an answer. It is yet very tempting to suspect a connection with the *satkāryavāda*, the doctrine according to which effects (or products) pre-exist in their causes. This doctrine of classical Sāṅkhya

[11] For the authorship of this text, see OBERHAMMER-16 The name of its author may rather have been Vārṣaganya; see CHAKRAVARTI 1951·137f , LARSON 1987 624n 21 and WEZLER 1985a 14n 6

is already known to Āryadeva[12] and Mallavādin (DNC I/271).[13] It must therefore have co-existed with the view that material objects are nothing but collections of qualities for at least some time. Yet the two are strange bedfellows.

In order to accomodate the doctrine of *satkāryavāda*, classical Sāṅkhya views the world as a continuous series of modifications (*pariṇāma*) of substrates which do not lose their essence.[14] The Yuktidīpikā defines *pariṇāma* in the following stanza (YD 75,6f.):

jahad dharmāntaraṃ pūrvam upādatte yadā param /
tattvād apracyuto dharmī pariṇāmaḥ sa ucyate //

'When the substrate (*dharmin*), without abandoning its essence, drops the earlier property (*dharma*) and accepts the next one, that is called modification (*pariṇāma*).'

Essential in this definition is that the substrate remains in each modification, without abandoning its essence. That is to say, material objects are more than mere collections of properties; there is necessarily something more to them, viz. the all-important substrate.[15]

---

12 E.g., Catuḥśataka XI (LANG 1986, esp. p. 106f.), see further HONDA 1974

13 Several authors (FRANCO 1991 127; JOHNSTON 1937· 25; LARSON 1969: 165, LIEBENTHAL 1934 9n 11) have drawn attention to the fact that *satkāryavāda* is without clear precedents in the earlier literature, and must be a relatively late development in Sāṅkhya. Regarding the origin of this doctrine we may recall LIEBENTHAL's question, "ob nicht vielleicht satkārya selbst nur ein Aspekt einer Diskussion mit Mādhyamika-Buddhisten ist" (1934 4).

14 The ultimate substrate is, of course, known by the name *prakrti* or *pradhāna*

15 This is how we must read YD 51,17f *asmākan tu kāranamātrasyaiva samghātād ākārāntaraparigrahād vā kriyāgunānāṃ pracitir vyaktiviśeso bhavatīti bruvatām adoṣah* | "But [this] reproach is not valid for us because what we teach is that a particular manifest thing originates as the accumulation of movements and qualities on account of the cause and nothing but the cause having coagulated or having assumed another shape" (WEZLER 1985b. 22) This passage occurs in a discussion about the question whether the effect pre-exists in its cause, the famous *satkāryavāda*. The opponent argues that if the effect were there, it should be observable, which it is not, and if it is not observable, one should be able to infer it on the basis of its movements and qualities, which, again, is not the case Here the author of the Yuktidīpikā responds that one can only search for the movements and qualities of an effect as distinct from those of the cause, if one assumes that cause and effect themselves are distinct, which Sāṅkhya denies; cf YD 51,15–17. *kāryakāraṇapṛthaktvavādinas tatkriyāgunānām prthaktvam anumātum yuktam ity atas tantvavasthāne patakriyāguṇagrahanād anumānābhāva ity ayam upālambhaḥ sāvakāśah syāt* | 'For him who holds that effect and cause are separate, it is appropriate to infer that their movements and qualities are separate For this reason the reproach can be made that, in the state of a [mere] thread (and no cloth), no [cloth can] be inferred on the basis of the observation of the movements and qualities of [that] cloth (precisely because

The Yoga Bhāṣya offers a similar definition of *pariṇāma* at the very end of its commentary on YS III 13 (Ybh. 255,7f.): *avasthitasya dravyasya pūrvadharmanivṛttau dharmāntarotpattiḥ pariṇāma iti* || '*pariṇāma* is the production of a new property in a substance which remains the same, while the earlier property is destroyed'. It is true that the Yuktidīpikā finds fault with this definition, but its criticism concerns the use of the terms 'production' (*utpatti*) and 'destruction' (*nivṛtti*)[16], certainly not the part which states that the substance remains the same. Is it conceivable that Sāṅkhya changed its view about the nature of material objects under pressure from the *satkāryavāda*?

6. To conclude this article we have to consider two statements that occur in the Mahābhāṣya. This text, whose author is called Patañjali, is one of the very few texts of early India that can rather precisely be dated: it belongs almost certainly to the middle of the second century B.C.E.

The first statement that interests us is *guṇasaṃdrāvo dravyam* (Mbh. II/366,26); the second one reads *guṇasamudāyo dravyam* (II/200,13f.). Both phrases are practically synonymous, and state that material objects are collections of qualities. There is no reason to believe that they express the opinion of the author of the Mahābhāṣya, yet they prove that this view existed in his days. Mbh. II/198,5 specifies what is meant by *guṇas*: sound (*śabda*), touch (*sparśa*), colour (*rūpa*), taste (*rasa*), and smell (*gandha*). There is no reason to think that the *guṇas* that constitute material objects are different from these five.

Can we conclude from these two phrases that some form of Sāṅkhya was known to the author of the Mahābhāṣya? This would not be without danger, the more so since the Mahābhāṣya contains, to my knowledge, no clear indications to that effect. What is more, the view of matter as a collection of qualities was not the exclusive property of

---

these latter are not observed)' (or, reading with WEZLER [1985b. 21] *patakriyāguṇāgrah°*, 'no [cloth can] be inferred because no movements and qualities of [that] cloth are observed') Our phrase follows immediately after this remark – It will be clear that there is no question anywhere in this discussion of objects being nothing but accumulations of movements and qualities. Movements and qualities come in because they d i s t i n g u i s h the effect from its cause, not because they c o n s t i t u t e either or both of the two. Essentially effect and cause are not distinct, precisely because they are not made up of movements and qualities Note, to conclude, that the Yuktidīpikā cites a stanza which describes bodies, as well as vases, etc., as nothing but collections of *sattva* etc (YD 133,1f.): *tasmāt saṃghātamātratvāt sattvādīnām ghaṭādivat / ā brahmaṇaḥ pariјñāya dehānām anavasthitim* ||.

[16] See HALBFASS 1992. 200f.

the Sāṅkhyas: the Sarvāstivādins held similar views, as has been correctly pointed out by WEZLER (1985b: 32n. 82). And whereas the Mahābhāsya contains no clear indication that its author knew the Sāṅkhya doctrine, there is reason to believe that he was acquainted with the teachings of the early Sarvāstivādins[17]. This is not, however, the place to discuss this question in further detail.

Appendix

A solution to our problem of early Sāṅkhya has been suggested by Nāgeśa Bhaṭṭa, author of the Uddyota, a subcommentary on the Mahābhāsya. It occurs in his comments on Kaiyata's Pradīpa on the Mahābhāṣya on P. IV 1,3. Kaiyaṭa states (MP III/447):
sattvarajastamāṃsi guṇāḥ | *tatpariṇāmarūpāś ca tadātmakā eva śabdādayaḥ pañca guṇāḥ* | *tatsamghātarūpaṃ ca ghaṭādi na tu tadvyatiriktam avayavidravyam astīti sāṅkhyānāṃ siddhāntaḥ* | 'The doctrine of the Sāṅkhyas is [as follows]: The *guṇas* are *sattva*, *rajas* and *tamas*; the [so-called] five *guṇas*, [viz.] sound etc., are modifications of those [three *guṇas*] and [therefore] identical with these; and vases etc. are collections of those [five *guṇas*], not material wholes different from those [five *gunas*]'.

This statement repeats the position also expressed by Bhartrhari and the other authors studied above. Nāgeśa comments as follows on the word *sāṅkhyānām* (ib.):
sāṅkhyānām iti | *seśvarasāṅkhyānām ācāryasya patañjaler ity arthaḥ* ! *guṇasamūho dravyam iti patañjalir iti yogabhāṣye spaṣṭam* | '"Of the Sāṅkhyas" means: of Patañjali, a teacher belonging to the Sāṅkhyas with God. It is clear in the Yoga Bhāṣya that according to Patañjali a material object is a collection of *guṇas*'.
The reference is to the Yoga Bhāṣya on YS III 44, which reads (Ybh. 299,6): *ayutasiddhāvayavabhedānugataḥ samūho dravyam iti patañjaliḥ* | 'According to Patañjali[18], a material object is an aggregate of different component parts which do not exist separately'. Nāgeśa interprets this to mean that a material object is a collection of *guṇas*. Is this correct? And what does he mean by *guna*?

The statement from the Yoga Bhāṣya must be read in context. It is preceded by a discussion, the most important points of which (for our present purposes) are:

---

[17] See BRONKHORST 1987: 56ff

[18] According to HALBFASS (1992: 106n 8), the reference is to the grammarian Patañjali This seems doubtful, and is indeed not the opinion of Nāgeśa, as we have seen

A material object is a collection of *sāmānya*(s) and *viśeṣa*(s)[19]. What are *sāmānyas* and *viśeṣas*? The *viśeṣas* are sound etc – belonging to earth etc. – together with their properties, shape etc.[20]. The *sāmānyas* are corporeality (which is earth), viscosity (which is water), heat (which is fire), moving forward (which is wind)[21], and going everywhere (which is ether)[22]. The text adds that sound etc. are the *viśeṣas* of a *sāmānya*.

There can be little doubt that both *sāmānyas* and *viśeṣas* are qualities of some sort[23], we may speak, with DASGUPTA (1924: 168), of generic and specific qualities. Material objects are, therefore, aggregates or collections of qualities, which are, moreover, inseparable. We may assume that we have to do here with a development of the preclassical form of Sāṅkhya outlined above[24].

Does this mean that we have to believe, following the lead of Nāgeśa, that Bhartṛhari and the other authors cited at the beginning of this article referred to the Yoga Bhāṣya, or perhaps to a work by the mysterious Patañjali mentioned there? It seems doubtful. The *sāmānyas* in the Yoga Bhāsya are never referred to as *guṇas*[25]; yet Bhartṛhari uses this term in connection with 'sound etc.'.

Bibliography and Abbreviations

AL — Mahābhāṣyadīpikā of Bhartṛhari, crit. edd K V ABHYANKAR – V.P LIMAYE. [BORI Post-Graduate and Research Department Series, No. 8] Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1970.

BRONKHORST 1987 — JOHANNES BRONKHORST, Three Problems Pertaining to the Mahābhāṣya [Post-graduate and Research Department Series, No 30]. Poona Bhandarkar Oriental Research Institute, 1987

---

19 Ybh 298,6 *sāmānyaviśeṣasamudāyo 'tra dravyam* |

20 Ybh 297,8 *pārthivādyāh śabdādayo viśeṣāh sahākārādibhir dharmaih*

21 FRAUWALLNER (1953. 357, 404) translates *pranāmitā* as "Vorwartsbewegung"

22 Ybh 298,2f. *svasāmānyaṃ mūrtir bhūmiḥ sneho jalam vahnir usṇatā vāyuh pranāmī sarvatogatir ākāśah.* Ybh 339,4ff (*ad* YS IV 14) enumerates the same *sāmānyas* as *mūrti*, *sneha*, *ausnya*, *pranāmitva* and *avakāśadāna*

23 Some of the *sāmānyas* of the Yoga Bhāṣya figure among the *dharmas* of the elements enumerated at YD 118,21f

24 Buddhist influence cannot be ruled out either; cf. Abhidharmakośa Bhāṣya I 12: *kharah pṛthivīdhātuh* | *sneho 'bdhātuh* | *uṣnatā tejodhātuh* | *īranā vāyudhātuh* |, the similarity of which with the Yoga Bhāsya is undeniable

25 Except, of course, by Nāgeśa in the passage cited above

CE IV — Mahābhāṣyadīpikā of Bhartṛharı. Fascıcule IV. Āhnika I, crit. ed. J. BRONKHORST. [BORI Post-Graduate and Research Department Series, No. 28] Poona Bhandarkar Oriental Research Institute, 1987.

CHAKRAVARTI 1951 — PULINBIHARI CHAKRAVARTI, Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. Repr. New Delhi Munshıram Manoharlal, 1975

DASGUPTA 1924 — SURENDRANATH DASGUPTA, Yoga as Philosophy and Relıgion. Repr. Delhı: Motilal Banarsidass, 1973

DNC I — Dvādaśāraṃ Nayacakram of Ācārya Śrī Mallavādı Kṣamāśramaṇa. Wıth the commentary Nyāyāgamānusārını̄ of Śrī Siṃhasūri Gaṇı Vādı Kṣamāśramaṇa. Pt. I (1–4 Aras), ed. Munı JAMBŪVIJAYAJĪ Bhavnagar: Sri Jaın Atmanand Sabha, 1966

FRANCO 1991 — ELI FRANCO, Whatever happened to the Yuktıdīpıkā? WZKS 35 (1991) 123–137

FRAUWALLNER 1927 — ERICH FRAUWALLNER, Zur Elementenlehre des Sāṃkhya. WZKM 34 (1927) 1–5 (= Kleine Schriften, edd G. OBERHAMMER – E STEINKELLNER. Wıesbaden 1982, p. 140–144).

FRAUWALLNER 1953 — Id., Geschichte der ındıschen Philosophie. I Bd. Die Philosophie des Veda und des Epos – Der Buddha und der Jına – Das Samkhya und das klassische Yoga-System. Salzburg: Otto Muller, 1953

FRAUWALLNER 1958 — Id., Dıe Erkenntnıslehre des klassischen Sāṃkhya-Systems. WZKS 2 (1958) 84–139 (= Kleıne Schrıften, p. 223–278).

HALBFASS 1992 — WILHELM HALBFASS, On Being and What There Is Classical Vaiśeṣıka and the History of Indıan Ontology Albany, NY: State University of New York Press, 1992

HONDA 1974 — MEGUMU HONDA, Ārya Deva's Crıtıque Against Sāṃkhya JIBS 23,1 (1974) 491–486 (= 7–12).

JOHNSTON 1937 — E H JOHNSTON, Early Sāṃkhya. An Essay on ıts Historical Development accordıng to the Texts. Repr Delhı Motilal Banarsidass, 1974.

LANG 1986 — KAREN LANG, Āryadeva's Catuḥśataka On the Bodhısattva's Cultıvatıon of Merıt and Knowledge. [Indiske Studier VII]. Copenhagen· Akademisk Forlag, 1986

LARSON 1969 — GERALD JAMES LARSON, Classical Sāmkhya. An Interpretation of its History and Meaning Delhi Motılal Banarsidass, 1969.

LARSON 1987 — Id. – RAM SHANKAR BHATTACHARYA (edd.), Encyclopedıa of Indian Philosophıes Vol. IV. Sāmkhya A Dualıst Tradıtion in Indian Philosophy. Delhı. Motılal Banarsidass, 1987.

LIEBENTHAL 1934 — WALTER LIEBENTHAL, Satkārya in der Darstellung seıner buddhistischen Gegner. Dıe prakṛti-parīksā ım Tattvasamgraha des Śāntiraksıta zusammen mıt der Pañjıkā des Kamalaśīla ubersetzt und ausfuhrlıch interpre-

tiert. [Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, Heft IX]. Stuttgart – Berlin W Kohlhammer, 1934.

Mbh — The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali, ed. F Kielhorn. Third Edition revised and furnished with additional readings, references and select critical notes by K V Abhyankar. Vol I–III Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962–1972

MP — Vyākaraṇa-Mahābhāṣya with Kaiyata's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota, ed. Vedavrata. Vol. I–V Rohtak· Harayāṇā-Sāhitya-Saṃsthāna, 1962–1963.

MS — Mahābhāsyadīpikā of Bhartṛhari. Manuscript Reproduced. Poona Bhandarkar Oriental Research Institute, 1980.

MV — Sânkhya Karika by Iswara Krishna with a commentary by Mathara Charya, ed. P Vishnu Prasad Sarma [The Chowkhambâ Sanskrit Series, No 296] Benares Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1922.

P — Pāninian Sūtra

SK — Īśvarakṛṣṇa, Sāṅkhya Kārikā. see MV and YD.

Strauss 1913 — Otto Strauss, Zur Geschichte des Sāmkhya. WZKM 27 (1913) 257–275 (= Kleine Schriften, ed F. Wilhelm Wiesbaden 1983, p. 154–172).

SW — Mahābhāṣya Ṭīkā by Bhartrhari Vol I, ed. V. Swaminathan [Hindu Vishvavidyalaya Nepal Rajya Sanskrit Series, Vol 11]. Varanasi. Banaras Hindu University, 1965.

Takakusu 1904 — J Takakusu, La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise. BEFEO 4 (1904) 1–65 & 978–1064

Tillemans 1990 — Tom J F. Tillemans, Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti. The Catuḥśataka of Āryadeva, Chapters XII and XIII, with the Commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti Introduction, Translation, Sanskrit, Tibetan and Chinese Texts, Notes. Vol I–II [WSTB 24,1–2] Wien. Arbeitskreis fur tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 1990

VP — Bhartṛharis Vākyapadīya Die Mūlakārikās nach den Handschriften hrsg. und mit einem Pāda-Index versehen von W Rau. [AKM XLII/4]. Wiesbaden Franz Steiner – Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, 1977

VPP II — Vākyapadīya of Bhartrhari with the Prakīrnakaprakāśa of Helarāja. Kāṇḍa III, Pt ii, crit. ed K.A Subramania Iyer. Poona Deccan College, 1973

VPT — Vākyapadīya of Bhartrhari (An ancient Treatise on the Philosophy of Sanskrit Grammar) Containing the Ṭīkā of Punyarāja and the Ancient Vrtti Kāṇḍa II, ed K A Subramania Iyer Delhi. Motilal Banarsidass, 1983

Wezler 1985a — Albrecht Wezler, A Note on Vārsaganya and the Yogācārabhūmi JASC 27,2 (1985) 1–17.

WEZLER 1985b Id., A Note on Mahābhāṣya II 366.26. *guṇasaṃdrāvo dravyam* (Studies on Mallavādin's Dvādaśāranayacakra II). In: Buddhism and Its Relation to Other Religions Essays in Honour of Dr. Shozen Kumoi on His Seventieth Birthday. Kyoto 1985, p. 1–33

Ybh. Pātañjala-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇam of Śaṅkara-Bhagavatpāda, crit edd. P SRI RAMA SASTRI – S.R KRISHNAMURTHI SASTRI. [Madras Government Oriental Series, No. XCIV]. Madras Government Oriental Manuscripts Library, 1952.

YD Yuktidīpikā An ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa, ed R.CH PANDEYA Delhi Motilal Banarsidass, 1967.

YS Yoga Sūtra

PĀŚUPATA STUDIES II

*By Minoru Hara, Tokyo**

In order to reconstruct the theology and ritual of the Pāśupatas, the lost sect of early Śaivism, it is an ordinary practice to resort to their basic texts, the Pāśupatasūtra (PS), which is furnished with its commentary, the Pañcārthabhāṣya (PABh) by Kauṇḍinya, and the Gaṇakārikā (GK) with the Ratnaṭīkā (RT) by Bhāsarvajña. All these texts are available now in printed form, the former in the Trivandrum Sanskrit Series (TSS)[1] and the latter in the Gaekwad's Oriental Series (GOS)[2]. Though eminent scholars such as V. RAGHAVAN[3], K.K. HANDIQUI[4], and GOPINATH KAVIRAJ[5] took notice already in the forties of these Pāśupata texts, it was in 1955 that S. DASGUPTA for the first time described on the basis of these texts an outline of Pāśupata Śaivism in the last volume of his monumental History of Indian Philosophy[6]. Since that time, the philosophy and theology of Pāśupata Śaivism have been studied carefully by scholars both in[7] and outside

* I would like to express my thanks to Dr. Richard F.Young, who kindly took the trouble to read through my original manuscript and corrected my English

[1] Pasupata Sutras with Pancharthabhashya of Kaundinya, ed. R. ANANTHAKRISHNA SASTRI. [Trivandrum Sanskrit Series, No. CXLIII = Sri Chitrodayamanjari, No XXXII] Trivandrum· The Oriental Manuscripts Library of the University of Travancore, 1940.

[2] Gana-Kârikâ, ed C D DALAL [Gaekwad's Oriental Series, No XV] Baroda. Central Library, 1920

[3] V RAGHAVAN, Tiruvorriyur Inscriptions at Chaturānana Pandita III EI 27 (1951) 296n 4

[4] K.K HANDIQUI, Yaśastilaka and Indian Culture, or Somadeva's Yaśastilaka and Aspects of Jainism and Indian Thought and Culture in the Tenth Century. Jivaraja Jaina Granthamala 2 (Sholapur 1942) 199–203, 234–240 and 337–350.

[5] GOPINATH KAVIRAJ, Notes on Pāśupata Philosophy. Antiquity of the Pāśupata Sect The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Studies 9/2, p 99–106 = Notes on Religion and Philosophy by Gopinath Kaviraj, ed G SASTRI Varanasi 1987, p. 185–191.

[6] S. DASGUPTA, A History of Indian Philosophy Vol. V. Southern Schools of Śaivism Cambridge 1955, p 130–149.

[7] For example, H CHAKROBORTI, Pāśupata Sūtram with Pañchārtha-Bhāsya of Kauṇḍinya Translated with an introduction on the history of Śaivism in India Calcutta 1970; cf my review in IIJ 16 (1975) 57–80

India[8], among whom Professor Gerhard Oberhammer is the leading figure[9]. It is, then, out of a great respect for his scholarly achievement in the field of Pāśupata Śaivism that the present writer dedicates to his Felicitation Volume a modest study on a textual problem concerning the chronology of these basic texts.

Prior to the publication of these basic texts, the only systematic account of Pāśupata theology and ritual which had been accessible to scholars was Mādhava's Nakulīśapāśupatadarśana, the sixth chapter of his Sarvadarśanasaṃgraha (SDS)[10], though we have some sporadic references to their practice in Kathā literature and Sanskrit dramas, and also brief, but fairly accurate information in the commentators' remarks on Brahmasūtra II 2,37, where the Vedāntin refutes Pāśupata Śaivism[11]. It was, then, on the basis of Mādhava's account that scholars like H.TH. COLEBROOKE[12], R.G. BHANDARKAR[13], and S. LÉVI[14] delineated and studied Pāśupata Śaivism, in addition to E.B. COWELL – A.E. GOUGH[15] and P. DEUSSEN[16] who translated the whole texts of Mādhava's SDS.

However, a critical analysis of Mādhava's Nakulīśapāśupatadarśana reveals the fact that Mādhava himself relied heavily upon the

---

[8] For example, F.A SCHULTZ, Die philosophisch-theologischen Lehren des Pāśupata-Systems nach dem Pañcārthabhāsya und der Ratnatīka Walldorf-Hessen 1958 (cf. my review in IIJ 4 [1960] 165–170); D H.H INGALLS, Cynics and Pāśupatas. The Seeking of Dishonor. Harvard Theological Review 55 (1962) 281–298.

[9] Cf. OBERHAMMER-6, esp p 167ff.; OBERHAMMER-62.

[10] Sarva-Darśana-Samgraha of Sāyaṇa=Mādhava, with an original commentary in Sanskrit ed. V. SH. ABHYANKAR [Government Oriental (Hindu) Series, No. 1]. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1924.

[11] A critical study on this information is being prepared by the present writer

[12] H TH COLEBROOKE, On the Philosophy of the Hindus Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1 (1828) 569–574 = Miscellaneous Essays I. Madras 1872, p. 406ff.

[13] R.G. BHANDARKAR, Vaisṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde III/6]. Strassburg 1913, p. 121–124.

[14] S LÉVI, Deux chapitres du Sarva-darçana-saṃgraha Études de critique et d'histoire 1 (Paris 1889) 281ff. = Mémorial Sylvain Lévi Paris 1937, p. 169–177.

[15] E B. COWELL – A E GOUGH, The Sarvadarśanasamgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy by Mādhava Āchārya London 1882, p. 103–111

[16] P DEUSSEN, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berucksichtigung der Religionen I/3: Die nachvedische Philosophie der Inder nebst einem Anhang uber die Philosophie der Chinesen und Japaner Leipzig 1908, p 302–311.

basic texts mentioned above[17]. This indicates that these basic texts, which had been long thought to be lost until their publication in TSS and GOS, were available to Mādhava at the time of his composition of the SDS. That is to say, with the publication of these basic texts, the students of Pāśupata Śaivism of the present day became able to stand on the same footing with Mādhava in the fourteenth century.

As regards the chronological order of these basic texts, already in 1935 ALEXANDER ZIESENISS, an eminent German scholar, took up the problem, even before the publication of the PS with PABh in 1940. In his careful studies of two chapters of SDS, that is, Nakulīśapāśupatadarśana and Śaivadarśana, he came to the conclusion that in these two chapters Mādhava tried to synthesize the rather different doctrines of older and younger authors. For the Nakulīśapāśupatadarśana, according to ZIESENISS, Mādhava derived the older teachings from the GK and RT and the younger ones from the Pañcādhyāyī and the Pañcārthabhāṣyadīpikā[18]. Of these, the Pañcādhyāyī, which is referred to in Bhāskara on Brahmasūtra II 2,37[19], must be the same as PS, and Pañcārthabhāṣyadīpikā, which is mentioned in SDS (l. 73), should be PABh. His insight into the textual problem is remarkable, and the existence of the two tendencies he pointed out is later proved as true in the course of the progress of Pāśupata studies.

With the publication of PS with PABh in 1940, scholars, however, were inclined to consider that PS and PABh are older than GK and RT without taking notice of ZIESENISS' proposition. Meanwhile Lakulīśa, who is believed to be the founder of the sect and the author of PS, was studied by D.R. BHANDARKAR from the epigraphical and iconographical points of view[20], while the date of Kauṇḍinya, the author of the Rāśīkarabhāṣya, that is PABh, was also elucidated by the eminent epigraphist[21]. Some of this historical evidence is further supported by Purāṇic passages[22]. Thus, R.A SASTRI, the editor of PS and PABh in TSS, presented a chronological table, assigning 100–200 A.D to PS,

---

17 M HARA, Nakulīśa-pāśupata-darśanam. IIJ 2 (1958) 8–32

18 A. ZIESENISS, Mādhavas Methoden der Quellenbenutzung erlautert an Hand zweier Kapitel des Sarvadarśanasaṃgraha. ZDMG 92 (1938) *32*f

19 Brahmasūtrabhāsyam ŚrīBhāskarācāryaviracitam, ed V P DVIVEDIN (Benares 1915), p 127,13

20 D R BHANDARKAR, Lakulīśa. Archaeological Survey of India 1906–1907 (Calcutta 1909) 179–192 and Eklingji Stone Inscription and the Origin and History of the Lakulīśa Sect. Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society 22 (1908) 151–167

21 D R BHANDARKAR, Mathurā Pillar Inscription of Chandragupta II, Gupta Era 61. EI 21 (1931/32) 1–9.

22 Cf. J N BANERJEA, The Development of Hindu Iconography. Calcutta 1956, p. 450ff and 480ff , D R. PATIL, Cultural History from the Vāyu Purāna Poona 1946 (repr Delhi 1973), p. 183ff

400–600 A.D. to PABh, and 800–900 A.D. to GK and RT[23]. S. DASGUPTA[24] and J.N. BANERJEA[25] also established the same relative chronology on the basis of inscriptional and art-historical evidence. At present, nobody believes in the historical priority of GK to PS as proposed by A. ZIESENISS. In the most recent survey of the Pāśupata Śaivism, it is clearly stated that GK and RT are unquestionably younger than the Sūtras and Kauṇḍinya's commentary[26].

However, in addition to these epigraphical, iconographical and Purāṇic evidences, the chronological priority of PS and PABh to GK and RT is apparently confirmed from the Pāśupata treatises themselves. Though nobody has ever taken notice of it, the fact that GK and RT presuppose the teaching of PS and PABh can be ascertained by a comparative study of these four texts. In the pages which follow, we shall elucidate the point.

I

To start with, we must clarify the nature and mutual relation of these basic texts. Out of these, GK is a Kārikā, consisting of only eight verses, while PS is composed of a series of Sūtras, that is, short prose pieces, scattered over five chapters. RT and PABh are of Bhāṣya style, being commentaries to these Kārikās and Sūtras. Of these, the relation of GK to RT and that of PS to PABh are clear enough. They stand in the relation of basic texts and their commentaries as indicated by their names °*ṭīkā* and °*bhāṣya*, the latter presupposing the presence of the former.

Then, what is the relation of GK with RT and PS with PABh? So far it has become clear that RT knows PABh. This is ascertained by a number of quotations found in RT from PABh, which the present writer once collected and discussed on another occasion[27]. Then, the final problem remains: how is GK related to PS and PABh? Since GK is composed of eight Kārikās listing systematically the forty technical concepts peculiar to Pāśupata Śaivism, the best way to approach this

---

[23] R A SASTRI, op cit (s n 1), p 15.

[24] Op. cit. (s. n. 6), p. 11f., 14, 145, and 148

[25] J.N BANERJEA, Paurāṇic and Tāntric Religion (Early Phase) Calcutta 1966, p 87–95.

[26] J GONDA, Die Religionen Indiens II Der jungere Hinduismus. Stuttgart 1963, p. 213–219 and Medieval Religious Literature in Sanskrit Wiesbaden 1977, p 216–221.

[27] M HARA, Quotations found in the *Ratnaṭīkā* of Bhāsarvajña In. Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W de Jong on his Sixtieth Birthday. Canberra 1982, p. 187–209.

problem is to try to find in PABh a similar attempt to enumerate these technical terms.

However, in order to make clear the points of our discussion, let us first quote the GK themselves:

pañcakās tv aṣṭa vijñeyā gaṇas caikas trikātmakaḥ /
vettā navagaṇasyāsya saṃskartā gurur ucyate //1//
lābhā malā upāyāś ca deśāvasthāviśuddhayaḥ /
dīkṣākāribalāny aṣṭa pañcakās trīṇi vṛttayaḥ //2//
gurubhaktiḥ prasādaś ca mater dvandvajayas tathā /
dharmaś caivāpramādaś ca balaṃ pañcavidhaṃ smṛtam //3//
ajñānahāny adharmasya hāniḥ saṅgakarasya ca /
cyutihāniḥ paśutvasya śuddhiḥ pañcavidhā smṛtā //4//
vyaktāvyaktaṃ jayacchedo niṣṭhā caiveha pañcamī /
dravyam kālaḥ kriyā mūrtiḥ guruś caiveha pañcamaḥ //5//
gurur janaguhādeśaḥ śmaśānaṃ rudra eva ca /
jñānaṃ tapo 'tha nityatvaṃ sthitiḥ siddhiś ca pañcamī //6//
vāsaś caryā japadhyānaṃ sadārudrasmṛtis tathā /
prasādaś caiva lābhānām upāyāḥ pañca niścitāḥ //7//
mithyājñānam adharmaś ca śaktihetuś cyutis tathā /
paśutvamūlaṃ pañcaite tantre heyādhikārikāḥ //8//

An English translation of these *kārikās* is as follows.

(1) 'The eight pentads, however, should be understood and beside this the one group which is a triad. He who knows these nine groups and who grants initiation (to his pupil) is called a master.'
(2) 'The eight pentads are attainments, impurities, means, places, stages, purifications, initiations and powers; also there are three means of livelihood.'
(3) 'Devotion to a master, tranquility of mind, victory over the opposites, merit and mindfulness (in conduct). Thus, power is traditionally said to be of five kinds.'
(4) 'Disassociation from ignorance and demerit and also from that which effects attachment, disassociation from deviation and the inclusion in the category of cattle. (Thus,) purification is traditionally said to be of five kinds.'
(5) 'The stigmatized, the unstigmatized, victory, the cutting off, and cessation is here the fifth. The material adjuncts, the proper time, the proper ritual, the image of God, and verily the master is here the fifth.'
(6) 'The master, the world, a place of hidden retreat, the cremation ground, and finally Rudra himself. Knowledge, asceticism, then the state of being associated with (God), fixedness (of mind), and perfection as the fifth.'

(7) 'Living (with one's teacher), (good) conduct, repetition and meditation, constant mindfulness (of God), and grace. These five are determined to be the means of arriving at attainments.'
(8) 'False knowledge, demerit, the cause of attachment, deviation, and the inclusion in the category of cattle, this last being basic. These five are (the impurities) recognized in this system for which there is authority that they are to be avoided.'

In these eight Kārikās we notice that the first two are introductory stanzas, while the remaining six explain in detail the items mentioned in Kārikās 1 and 2. Here are explained the eight categories of a fivefold nature (*pañcakās tv aṣṭa* [1a]) and also one category of a tripartite nature (*ekas trikātmakaḥ* [1b]). The eight categories correspond to the states and conditions of an aspirant who passes the five stages from his first initiation to the final attainment of emancipation. The total number of technical items enumerated then reaches 40 (5x8).

Yet, a careful reader will soon be aware of the fact that there is a discrepancy between the first two stanzas and the remaining six, because the order of enumeration of the technical items given in Kārikā 2 is different from that given in the remaining six. That is to say, in Kārikā 2 the eight pentads are enumerated in the following order: *lābha*, *mala*, *upāya*, *deśa*, *avasthā*, *viśuddhi*, *dīkṣākārin* and *bala*. Strangely enough, this order of enumeration is twisted in Kārikās 3–8, where these pentads are explained in the following order: *bala*, *śuddhi*, *avasthā*, *dīkṣākārin*, *deśa*, *lābha*, *upāya* and *mala*[28]. The following table will clarify the situation:

	Kārikā 2	Kārıkā 3–8
1	*lābha*	*bala*
2	*mala*	*śuddhı*
3	*upāya*	*avasthā*
4	*deśa*	*dīksākārin*
5	*avasthā*	*deśa*
6	*viśuddhi*	*lābha*
7	*dīksākārın*	*upāya*
8	*bala*	*mala*

We notice that the first four categories in Kārikā 2 (= 1–4), that is, *lābha*, *mala*, *upāya*, and *deśa* appear last in Kārikās 3–8 (= 5–8). Of

[28] Cf S DASGUPTA, op cıt (s n 6), p 146–148

these two sets of order, the one given in Kārikā 2 is apparently original and authentic, for Mādhava preserves this order in the SDS, despite his heavy reliance upon RT in the course of his writing the Nakulīśa-pāśupatadarśana. We shall come back to this problem later again at the end of this paper. At present, however, we must investigate the problem why such a twist of order was necessary in GK 3–8.

The answer is given in RT itself. The twist of order is made intentionally by the author of GK according to RT, who makes the following statement in the introductory portion of its commentary on GK 3 (RT 5,21–25):
granthakramasya aprādhānyam arthajñānasyaiva prādhānyaṃ manyamāno 'krameṇaiva nirdeśaṃ karoti gurubhaktiḥ ityādinā | athavā sarvārambhāṇāṃ lābhārthatvāt tat prādhānyajñāpanārthaṃ pūrvaṃ ādau lābhā uddiṣṭā idānīṃ punaḥ sarve 'pi lābhā upāyasādhyās te copāyā balahīnaiḥ puruṣair anuṣṭhātuṃ na śakyanta ity ataḥ prādhānyajñāpanārthaṃ balānām ādau nirdeśam āha | 'Thinking that the order of enumeration which is found in the text is unimportant, but that knowledge of the things themselves is important, the author puts aside the proper order (which would have described first the attainments [*lābha*]) and begins with the list (of powers [*bala*]), devotion to the master, etc. Or (one may explain his method as follows:) Since every undertaking aims at attainment (*lābha*), in order to make known the importance of attainment, attainment was mentioned first in the list above. But now, since the attainments are won by the means (*upāya*), and since the means cannot be practised by persons who lack power (*bala*), in order to make known the importance (of the power), the author begins now by describing these powers.'
Here RT clearly states that the order of enumeration which is found in the text (*granthakrama*) is not important and the knowledge of things (*arthajñāna*) is more important (*prādhānya*). This is the reason why he twisted the order of Kārikā 2 in the remaining Kārikās, and he first explains 'power' (*bala*), which appears last in Kārikā 2. But what is stated here in RT contains a self-contradiction. Despite the statement at the onset that 'power' (*bala*) must come first, next 'means' (*upāya*), and then 'attainment' (*lābha*), GK puts *śuddhi* (2) after *bala* against our expection of having *upāya*, which makes its appearence much later (7), even after *lābha* (6), as we have seen in the above table. Thus, GK's order of enumeration in Kārikās 3–8 is not consistent with what is said in the introductory passage of RT *ad* GK 3.

But we must ask a more fundamental question here: why was it necessary for the author of GK to put Kārikā 2 first, which enumerates the eight pentads in an order different from the remaining 3–8. If the order of enumeration (*krama*) is unimportant (*aprādhānya*) as the author of RT himself says, Kārikā 2 itself could be dispensed with

completely. The fact is that, despite its unimportance (*aprādhānya*), it still is there. Therefore, we postulate that there must be some reason why the author could not ignore the order given in GK 2 completely. The very presence of GK 2 may therefore indicate the authoritative character of the order *lābha – mala – upāya – deśa*. We shall try to find a clue for the solution of this problem.

II

A reader of the PABh becomes aware of the fact that there is in PABh *ad* PS V 30 an attempt to enumerate the technical items. Though these items are not arranged as systematically as in GK, some of the items we have met there are mentioned here both in prose and verse forms. We shall give below the relevant passages and their translation.

First, let us see the account given in prose form (PABh 129,8–130,3):

ihāvasthānād avasthānaṃ prāpya brāhmaṇasya sarvatra vasatyarthavṛttibalakriyālābhādayo 'yutasiddhā vaktavyāḥ | tatrādidharmā apy asya tāvad āyatane vasatyarthaḥ vṛttir bhaikṣyaṃ balam aṣṭāṅgaṃ brahmacaryaṃ kriyāḥ snāna[29]*hasitādyāḥ snānāṃ kaluṣāpohaḥ śuddhiḥ jñānāvāptiḥ akaluṣatvaṃ ca lābhā iti | tathā asanmāna paribhavopadeśād āyatane vasatyarthaḥ vṛttir utsṛṣṭam balam akaluṣatvam indriyadvārapidhānaṃ ca kriyā indriyāṇi pidhāya unmattavad avasthānaṃ pāpakṣayāc chuddhiḥ lābhas tu kṛtsno dharmas tulyendriyajaye vartate | tathā vasatyarthaḥ śūnyāgāraguhā vṛttir bhaiksyaṃ balaṃ gomṛgayoh sahadharmitvaṃ kriyā adhyayanadhyānādyā ajitendriyavṛttitāpohah śuddhiḥ lābhas tu devanityatā jitendriyatvam ceti | tathehāpi śmaśāne vasatyarthaḥ vasan dharmātmā yathālabdham iti vṛttiḥ kriyā smṛtiḥ asmṛtyapohaḥ śuddhiḥ lābhas tu sāyujyam | tathottaratra ṛṣir iti vasatyarthah balam apramādaḥ prasāda upāyah duḥkhāpohaḥ śuddhiḥ guṇāvāptiś ca lābha iti* | 'Here one should explain that as a Brahmin advances from one stage to another, there is an inseparable (advance to a new) dwelling place, way of livelihood, power, action, attainment, etc. The factors when he is in the first stage are as follows: the dwelling place is in a temple; the way of livelihood is alms; the power is the eightfold chastity, the actions are such as bathing (in ashes), laughter, etc.; the purity is the removal of impurity; the attainments are the attainment of knowledge and freedom from impurity. Similarly (the factors of the second stage are established) by the scriptural references

[29] Read *snāna°* instead of *sthāna°* in the TSS text

to "dishonour" (PS IV 9) and "slander" (PS III 5): the dwelling place is then in the world; the way of livelihood is left-overs; the power is freedom from impurity and the closing of the doors of the bodily organs; the action is that after closing off the bodily organs he should act like a madman; the purity is the destruction of sin; the attainment is the whole property (of asceticism). Similarly, (in the third stage) he concerns himself with the conquest of the bodily organs. (Then) the dwelling place is an empty house or cave; the way of livelihood is alms; the power is the common property of bulls and wild animals; the actions are repetition and meditation, etc.; the purity is the removal of the vice of possessing uncontrolled bodily organs in activity; the attainment is the state of being constantly associated with God and the control over one's bodily organs. Similarly, here (in the fourth stage): the dwelling place is in a cremation ground; the power is the possession of merit as one's own; the way of livelihood is food acquired by chance; the action is mindfulness (of God); the purity is the removal of failure of mindfulness (of God); the attainment is conjunction (with God). Similarly, in what follows (viz. in the fifth stage): the dwelling place is (God) the Rishi; the power is mindfulness (in conduct); the means is the grace (of God); the purity is the removal of suffering; the attainment is the acquisition of (the special) qualities.'

Here, we meet the five technical items, *vasatyartha* (= *deśa*), *bala*, *kriyā* (= *upāya*), *śuddhi*, and *lābha*. The last item, that is *vṛtti*, corresponds to the three livelihoods, which is mentioned in the last part of GK 2.

This prose passage is followed by five stanzas (PABh 130,4–12):

pañca lābhān malān pañca pañcopāyān viśeṣataḥ /
yas tu budhyati pañcārthe sa vidvān nātra saṃśayaḥ //1//
prathamo vidyālābhas tapaso lābho 'tha devanityatvam /
yogo guṇapravṛttir lābhāḥ pañceha vijñeyāḥ //2//
ajñānam adharmaś ca viṣayābhyāsaḥ sthiter alābhaś ca /
anaiśvaryaṃ ca malā vijñeyāḥ pañca pañcārthe //3//
vāso dhyānam akhilakaraṇanirodhas tathā smrtiś caiva /
prasāda iti copāyā vijñeyāḥ pañca pañcārthe //4//
vāsārtho lokaś ca śūnyāgāram tathā śmaśānaṃ ca /
rudraś ca pañca deśā niyataṃ siddhyartham ākhyātāḥ //5//

(1) 'He who knows distinctly the five attainments, the five impurities, and the five means is a wise man in (the scripture which teaches) five categories. There is no doubt about it '

(2) 'First, the attainment of knowledge, then the attainment of asceticism, the state of being constantly associated with God, the union and advent of the special qualities. thus the attainments should be known as five in (the scripture which teaches) the five categories.'

(3) 'Ignorance, demerit, repeated recourse to the objects (of the bodily organs), non-attainment of fixedness, and lack of sovereignty; thus the impurities should be known as five in (the scripture which teaches) the five categories.'
(4) 'Dwelling (in temple), meditation, obstruction of all (functions of) the bodily organs, mindfulness (of God), and grace (of God); thus the means should be known as five in (the scripture which teaches) the five categories.'
(5) 'A dwelling place (in a temple), the world, and an empty house, a cremation ground, and Rudra; thus five places are enumerated as leading to certain perfection.'

Here in the verse portion, we can pick up the items, *lābha*, *mala*, *upāya* and *deśa*.

These two sets of enumeration in PABh of the technical items both in prose and verse forms, then, invite us to compare them with that given in GK more systematically. However, for clarity's sake and also for the sake of comparison, we list in the following tables the technical items given first in PABh *ad* PS V 30 (1–2) and then those in GK 3–8 (3).

1. Pañcārthabhāṣya Prose

vasatyartha	*bala*	*kriyā*	*śuddhi*	*lābha*	*vrtti*
āyatana	*aṣṭāṅga brahma-carya*	*snānaha-sitādya*	*kalusāpoha*	*jñānāvāpti*, *akaluṣatva*	*bhaiksa*
loka[30]	*akaluṣatva*, *indriyadvā-rapidhāna*	*unmattavad avasthāna*	*pāpaksaya*	*krtsnadhar-ma*, *tulyen-driyajaya*	*utsrṣṭa*
śūnyāgā-raguhā	*gomrgayoh sahadhar-mitva*	*adhyayana-dhyāna*	*ajitendri-yavrttitā-poha*	*devanitya-tā*, *jitendri-yatva*	*bhaikṣa*
śmaśāna	*dharmāt-man*	*smrti*	*asmrtya-poha*	*sāyujya*	*yathālab-dha*
rṣi	*apramāda*	*prasāda*	*duḥkhāpoha*	*gunāvāpti*	

[30] PABh has *āyatana* here (129,13) instead of *loka* or *jana*. Our emendation is also confirmed by RT 16,25, cf my remark in op cit (s n. 27), p. 200 (50,2).

2. Pañcārthabhāṣya Stanzas

lābha	*mala*	*upāya*	*deśa*
vidyālābha	*ajñāna*	*vāsa*	*vāsārtha*
tapaso lābha	*adharma*	*dhyāna*	*loka*
devanityatva	*viṣayābhyāsa*	*akhilakaraṇa-nirodha*	*śūnyāgāra*
yoga	*sthiter alābha*	*smrti*	*śmaśāna*
guṇapravṛtti	*anaiśvarya*	*prasāda*	*rudra*

3. Gaṇakārikā 3–8

bala	*viśuddhi*	*avasthā*	*dīkṣā-kārin*	*deśa*	*lābha*	*upāya*	*mala*
guru-bhakti	*ajñāna-hāni*	*vyakta*	*dravya*	*guru*	*jñāna*	*vāsa*	*mithyā-jñāna*
(*mati-*) *prasāda*	*adhar-mahāni*	*avyakta*	*kāla*	*jana*	*tapas*	*caryā*	*adharma*
dvandva-jaya	*sanga-karahāni*	*jaya*	*kriyā*	*guhā-deśa*	*nityatva*	*japā-dhyāna*	*śakti-hetu*
dharma	*cyuti-hāni*	*cheda*	*mūrti*	*śmaśāna*	*sthiti*	*sadārud-rasmṛti*	*cyuti*
apra-māda	*paśutva-hāni*	*nisthā*	*guru*	*rudra*	*siddhi*	*prasāda*	*paśutva* (*-mūla*)

As is evident from the above tables, four pentads (4x5) are mentioned in the verse portion of PABh with the titles of *lābha*, *mala*, *upāya* and *deśa*, although the naming of each item differs occasionally. The differentiation of naming is more conspicuous in the PABh prose portion, where *deśa* is replaced by *vasatyartha* and *upāya* by *kriyā*. Here we have two more titles, that is, *bala* and *śuddhi*, in addition to the four given in the verse portion, while *mala* is ruled out, thus making the total number 25 (5x5). Though we have no time here to go into detail, a comparative study reveals that the prose portion in PABh, which presents the items in the least systematic manner, is apparently the oldest. Here the technical items are explained in the order of *deśa* (*vasatyartha*), *bala*, *upāya* (*kriyā*), *śuddhi*, *lābha* and *vrtti* It is remarkable that RT actually refers to the technical items *aṣṭāṅga brahmacarya* and *gomṛgadharmitva*, as they stand here in the PABh prose portion[31]. Yet,

[31] Cf RT 6,8f 14 28f , 16,25 and 22,15–17, cf also my article mentioned above n 27, 189 (6–8), 199f. (49–50) and 204 (66).

the most important point in the PABh stanzas is the order of item-enumeration. Here *lābha* comes first, and then follow *mala*, *upāya* and *deśa*. This order of enumeration is the same as in GK 2.

We have another reference to *lābha* and others in the compounded form in PABh. That is found in Kauṇḍinya's commentary on the word *vidyā* of PS III 19, which reads as follows (PABh 88,15–17):
vidyā nāma ... yā granthārthavartipadārthānām abhivyañjikā vipratvalakṣaṇā | nyāyāt padārthānām adhigatapratyayo lābhamalopāyābhijñaḥ ... vidvān ity ucyate | 'Knowledge is that which manifests the meanings of the words of scripture and is characteristic of a Brahmin. One who comes to an understanding of these meanings through proper reasoning is aware of the attainment, the impurities and the means, and is called a wise man'.[32]
Though the text suffers from lacunas, the presence of the Dvandva compound *lābhamalopāya* seems to indicate that the order of enumeration is established somehow in the original Pāśupata treatises.

These two evidences, (1) *lābha – mala – upāya – deśa* in the verse portion of PABh V 30 and (2) the presence of the Dvandva compound *lābhamalopāya* in PABh III 19 may indicate the authoritative character of this order of item-enumeration. Due to the authoritative character in original scripture of this order, according to which *lābha* comes first, the author of GK could not ignore this in GK 2, though he preferred to adopt a different order (*bala*, *śuddhi*, *avasthā*, etc.), saying that the order of enumeration (*granthakrama*) is not important (*aprādhānya*). This can be supported also by Mādhava's account in SDS, which follows the order *lābha – mala – upāya – deśa*, as we have mentioned above.

III

In view of the original order preserved in PABh and SDS, we may safely suppose that PABh precedes GK chronologically. Furthermore, if a thesis would be valid that a more systematic enumeration presupposes the presence of a less systematically arranged one, and thus the former comes later than the latter in chronological order, the GK which contains 40 items (5x8) in systematic presentation must have presupposed the statement in PABh which contains 20 (5x4) or 25 items (5x5) in a less systematically arranged form.

These two points, that is, the authoritative character of the order of enumeration (*lābha*, *mala*, *upāya*, *deśa*), which is established in the original Pāśupata treatises, and the presence of a more systematic

---

[32] I have omitted *adhigatapratyayasya* (l 17).

arrangement in GK of the technical concepts may suffice to indicate that GK presupposes PABh. Though we admire the keen insight of ZIESENISS who detected long ago in SDS two different tendencies, his proposition that GK and RT represent an older teaching, and Pañcādhyāyī (= PS) and Pañcārthabhāṣyadīpikā (= PABh) represent the younger one should be rectified as just the reverse. The chronological priority of the authors of PS and PABh to those of GK and RT is ascertained thus not only by epigraphic and iconographic evidence, but also from the scriptural texts of Pāśupata Śaivism themselves.

THE STRUCTURE OF *SĀDHANA* IN THE ABHIDHARMASAMUCCAYA

*By Ernst Prets, Vienna**

The last chapter of Asaṅga's Abhidharmasamuccaya, the Sāṃkathyaviniścaya or examination of discourse, consists of seven sections[1] of which the sixth is the examination of debate (*vādaviniścaya*). This again is sevenfold, consisting of the discourse as such (*vāda*), the place of debate (*vādādhikaraṇa*), the basis of debate (*vādādhiṣṭhāna*), the competency for a debate (*vādālaṃkāra*), [the consideration of] the outcome of the debate (*vādaniḥsaraṇa*), and those attributes which in a debate are useful in many ways (*vāde bahukarā dharmāḥ*)[2].

Of these again variously subdivided dialectical groups expounded in the *vādaviniścaya*[3], it is the third, the basis of debate (*vādādhiṣṭhāna*), which has mainly been dealt with in the very few studies on early Buddhist dialectics. The reason for this singular interest is quite obvious, as this chapter deals with two terms belonging to very central notions in the later development of Buddhist logic, or Indian logic in general. For, according to Asaṅga, each debate necessarily has as basis two conditional factors, i. e. the object to be proved (*sādhya*) and the means of proof (*sādhana*). However, the main interest of the resulting

---

* I am indebted to Prof L. Schmithausen, Hamburg, whose stimulating suggestions contributed to the present outcome of this article I should also like to thank Dr H. Krasser for his assistance with the Tibetan

1 Cf AS 102,18–20. *arthaviniścayah vyākhyāviniścayah prabhidyasaṃdarśanaviniścayah sampraśnaviniścayah samgrahaviniścayah vādaviniścayah abhisandhiviniścayaś ca*, and ASBh 141,3 *saptavidhasāṃkathyaviniścaye 'rthaviniścayah*

2 *vādah vādādhikaranaṃ vādādhisthānaṃ vādālamkārah vādanigrahaḥ vādaniḥsaranaṃ vāde bahukarā dharmāś ca* (AS 104,8f.) The same enumeration is to be found under the title *hetuvidyā* in the Śrutamayībhūmi which contains nearly the same subdivisions being dealt with in greater detail than in the Abhidharmasamuccaya or its Bhāsya, cf. the edition (ŚruBhū) of H Yaita, who published the text for the first time with critical notes. Cf also ŚruBhū1 and A Wayman, The Rules of Debate according to Asanga JAOS 78 (1958) 29–40.

3 Cf AS 104,10–106,3, ASBh 150,22–154,13

'Of these, the own-being (*svabhāva*) to be proved is the own-being of the Self (*ātmasvabhāva*) and the own-being of an entity (*dharmasvabhāva*) [as to whether] it exists or does not exist. A specification (*viśeṣa*) to be proved is the specification of the Self (*ātmaviśeṣa*) and the specification of an entity (*dharmaviśeṣa*) [as to whether] it is omnipresent or not omnipresent, eternal or non-eternal, corporeal or not corporeal, etc.'[12]

That *svabhāva* and *viśeṣa* as objects to be proved are here subject to this specific distinction can in my opinion only be interpreted as an indication of the role of debate within the philosophico-religious context of that time, where one of the main goals was to determine by proof the status of the Self and the qualities attributed to it, in addition to the proving of entities such as the *skandhas* with their attributes, and so on.

Now, regarding the central point of this investigation, the *sādhana*, I shall begin with an interpretation of the definitions of the first five means of proof as stated by Asaṅga and their explanation in the Bhāṣya, followed by the discussion of the example given in the Bhāṣya and the explanation of the three remaining *sādhanas*, the means of cognition. Luckily, all definitions of the Abhidharmasamuccaya are preserved in their original wording within the *pratīkas* of the Bhāṣya.

Asaṅga lists a set of eight *sādhanas*, namely 'proposition (*pratijñā*), reason (*hetu*), example (*dṛṣṭānta*), application (*upanaya*), conclusion (*nigamana*), perception (*pratyakṣa*), inference (*anumāna*) and reliable testimony (*āptāgama*)'[13].

The former five correspond *verbatim* to five terms used in the treatment of the scheme of proof (*sthāpanā* and *pratiṣṭhāpanā*) found in the Carakasaṃhitā[14] and, with the one terminological variation of *udāharana* for *dṛṣṭānta*, to the constituents of proof in the Nyāyasūtra[15], not to speak of all the later texts using these or related five terms

---

[12] *tatra svabhāvah sādhya ātmasvabhāvo dharmasvabhāvaś ca nāstīti vāstīti vā | viśeṣah sādhya ātmaviśeṣo dharmaviśeṣaś ca sarvagato na sarvagato nityo* [']*nityo* (ASBh$_m$, ASBh *nityānityo*) *rūpy arūpīty evamādibhih prakāraih* | (ASBh 151,8–11), cf Śrubhū 4*,9–14 *tatra svabhāvah sādhyah sac ca sato 'sat cāsatah viśeṣah sādhyaḥ sottaraṃ ca sottarato 'nuttaram cānuttaratah, nityo nityatah, rūpī rūpito 'rūpy arūpito yathā rūpy arūpī tathā sanidarśano 'nidarśanah sapratigho 'pratighah sāsravo 'nāsravah samskrto 'samskrta ity evamādinā prabhedanayena viśeṣasya sādhyatā draṣṭavyā*

[13] *pratijñā hetuh dṛṣṭāntah upanayah nigamanaṃ pratyaksaṃ anumānam āptāgamaś ca* (AS 105,3). ASBh does not give this enumeration but starts directly with the definition of *pratijñā*. ŚruBhū enumerates *sārūpya* and *vairūpya* for *upanaya* and *nigamana*.

[14] Cf. infra, n 20

[15] *pratijñāhetūdāharanopanayanigamanāny avayavāh* (NSū I 1,32)

in connection with proof. The latter three are commonly grouped together as *pramāṇas* or means of cognition, also accepted by the Śrutamayībhūmi in the section on *hetuvidyā*[16] and, as but one further example, by the Sāṅkhya-system[17].

The first means of proof, the proposition (*pratijñā*), is defined by Asaṅga as 'the announcement (*vijñāpanā*) which lets the other know the object intended to be proved by oneself'[18]. This definition has, according to the minute word by word explanation of the Bhāsya, a delimitatory character. It implies that the term 'proposition' (*pratijñā*) is to be applied exclusively to an intelligible verbal presentation of a topic held by oneself and yet to be proved to the opponent[19].

In this context it is worth noticing that the Carakasaṃhitā, in contrast to the Nyāyasūtras and others, treats the *pratijñā* separately from the other members of proof that constitute proper argumentation (*sthāpanā* and *pratisthāpanā*) consisting in *hetu*, *dṛṣṭānta*, *upanaya* and *nigamana*.[20] In the *sādhana*-definitions of the Abhidharmasamuc-

---

16 Cf ŚruBhū 6*,8–16*,5

17 Cf. SK 4ab. *dṛṣṭam anumānam āptavacanam ca* For detailed definitions and discussions cf. YD 31,19ff.

18 *pratijñā sādhyasya svarucitārthasya parasaṃprāpanavijñāpanā* (AS 105,5)

19 Cf. ASBh 151,13–17 *sādhyagrahaṇaṃ yadi na kriyeta siddhasyāpi svapakṣasya pareṣām deśanā pratijñā prasajyeta | svarucitārthagrahaṇam na kriyeta parapakṣasyāpi sādhyasya vacanaṃ pratijñā prasajyeta | paragrahaṇam na kriyeta ekākino 'pi tadvacanaṃ pratijñā prasajyeta | saṃprāpaṇagrahaṇaṃ na kriyeta kāyenāpi tadarthābhinayanaṃ pratijñā prasajyeta | vijñāpanāgrahaṇam na kriyetāvijñāte 'pi tadarthe śrotṛbhiḥ pratijñā prasajyeta* | 'Without the use of the term "to be proved" (*sādhya*) [in the definition] it would follow that any instruction of others of one's own point of view, albeit already proved, could be a proposition Without the use of the term "the object intended by oneself" (*svarucitārtha*) [in the definition], it would follow that any formulation of an [object] to be proved, albeit the opponent's point of view, would be a proposition Without the use of the term "the other" (*para*), it would follow that a formulation of the [object to be proved] only for one's own sake would be a proposition. Without the use of the term "letting know" (*saṃprāpaṇa*), it would follow that even a bodily indication of the object [to be proved] would be a proposition. Without the use of the term "pronouncement" (*vijñāpanā*), it would follow that [the mention of] the object [to be proved], even [a formulation] the meaning of which is not understood by the audience, would be a proposition'.

20 Dialectical proof (*sthāpanā*) in CarS consists of a reason (*hetu*), an example (*dṛṣṭānta*), an application (*upanaya*) and a conclusion (*nigamana*), besides the proposition (*pratijñā*), which is according to Caraka's view not a constituent of proof; cf. Vim VIII 30f. *atha pratijñā nāma sādhyavacanam yathā nityaḥ purusa iti ||30|| sthāpanā nāma tasyaiva pratijñāyā hetudṛṣṭāntopanayanigamanaih sthāpanā | pūrvaṃ hi pratijñā paścāt sthāpanā kim hy apratijñātaṃ sthāpayiṣyati …*

caya we can find an analogous, if only terminological, distinction. For, whereas the term *vijñāpanā* ('announcement') is used to define *pratijñā*, in the remaining four instances up to *nigamana* the expression *samākhyāna* ('statement') is applied as defining term. This divergence, albeit small, could supply a hint as to a separate unit within the group,[21] which would in turn call for a different classification than the one proposed.

Reason (*hetu*) is now defined as 'that statement (*samākhyāna*) of perception and non-perception of a percept (*pratyakṣa*), which is the cause for the firm conviction (*saṃpratyaya*) [in the actuality of the existence or non-existence] of the object not yet cognized in exactly that [instance] where it is to be proved'[22]. Considered logically, this definition contains two implications. firstly, this statement must be based on a consideration of two entities and, secondly, this consideration must constitute the rule that by seeing or not seeing one part of the connection, the other part can be ascertained as existent or non-existent. Hence it follows that upon the perception or non-perception respectively of one of the two parts connected, the firm conviction in the existence, respectively, the non-existence of the other part, will result for the hearer of that statement in the case in question. But, this further implies that the consideration is presented within the statement that is the reason, or else that the consideration is explained in another part of the argumentation. In order to be able to discuss this point thoroughly, however, it will be neccessary to proceed first with

---

[21] Possibly, we are confronted here with a relic of the early conception of the *pratijñā* as an independent notion next to the scheme of proof transmitted by CarS.

[22] *hetuh tasminn eva sādhye apratītasyārthasya saṃpratyayanimittaṃ pratyakṣopalambhānupalambhasamākhyānam* (AS 105,5f.); cf ASBh 151,21–23 *saṃpratyayanimittārtha iha hetvartha iti darśayati | tathā hi pratyakṣopalambhād* (ASBh$_{[m]}$ *°aksānupa°*) *anupalaṃbhād* (ASBh$_{m}$; ASBh *upalaṃbhād* [cf AS as above and ASBh$_{t}$ 138b3 *mnon sum du dmigs pa dan | ma dmigs pa źes*]) *vety anena samākhyānena tasmin sādhye* (ASBh$_{m}$ *asādhye* [?]) *'pratītasyārthasya sampratyaya utpadyate | tena tatsamākhyānam tannimittatvād dhetur ity ucyate | pratyaksopalaṃbhānupalambhau punah svabhāvam lingam cādhikrtya veditavyau* | '[The author of the Abhidharmasamuccaya] indicates that the meaning of "reason" here [in this context] is [but] the meaning of "the cause of the firm conviction [in the actuality of the existence or non-existence of the object to be proved]" For, the firm conviction [in the actuality of the existence or non-existence] of the object not yet cognized in [exactly] that [instance] which is to be proved, arises by this statement, namely, because a percept has been perceived or not perceived Therefore, this statement, as it is the cause of the [firm conviction in the actuality of the existence or non-existence of the object to be proved] is called reason. Perception and non-perception of a percept again are to be understood with regard to the own-being and the mark'.

the following three means of proof, namely illustration (*dṛṣṭānta*), application (*upanaya*), and conclusion (*nigamana*).

The illustration (*dṛṣṭānta*) is defined as 'a statement which equates (*samīkaraṇa*) the instance not [yet] perceived with the instance [already] perceived'[23]. The instance not yet perceived (*adṛṣṭa anta*) in this formulation must be the case under discussion. Although already proved by the reason, it has to be explained by means of a well-known instance in order to ascertain it for the other as well. And this validation of the reason is gained by equating it and its implied proposition with the result of the reasoning in a commonly known example.

The definition of the application (*upanaya*) runs: '*upanaya* is the statement that [the preceding procedure] is a method for arriving at [the conclusion that all] remaining [instances] of that kind do have that [very] predicate'[24]. This use of the notion stands in full opposition to all that which is usually held to be an application (*upanaya*). In the Nyāyasūtras and the logical tradition based upon them, for instance, the *upanaya* is understood as that logical event where the connection of *sādhya* and *hetu*, a connection proved by similar and dissimilar instances, is applied to the instance to be proved[25]. This means that application is an inference from the general to the particular. Here, however, the *upanaya* is used to infer a general rule from a particular instance which has been proved by reasoning and carried out by reason and illustration. This interpretation is confirmed by the Bhāṣya in the commentary on the *upanaya*:

> 'The "application" is the statement that, just as [in the instance at stake] the matter to be proved has been proved by means of the three members [of proof], thus [the same three members] are a method for arriving at [the conclusion that] also [all] the remaining similar [instances] to be proved [do have] that [very] predicate which is proper to the object [already] proved, i. e. the extension [of their validity] by reasoning.'[26]

At last, the conclusion (*nigamana*) is defined as being 'a statement that has reached completion'[27]. The definition shows that in the Abhidharmasamuccaya the final statement is not a repetition (*punarvaca-*

---

[23] *dṛṣṭānto dṛṣtenāntenādṛṣṭasyāntasya samīkaranasamākhyānam* (AS 105, 6f.); cf. ASBh 151,24f.

[24] *upanayaḥ śiṣṭatajjātīyataddharmopagamāya* (ASBh[m], AS °*dharmāpagamāya*) *nayatvasamākhyānam* (AS 105,7f).

[25] Cf NSū I 1,38: *udāharaṇāpeksas tathety upasamhāro na tatheti vā sādhyasyopanayaḥ*.

[26] *yathā sādhyo 'rthas tribhir avayavaiḥ sādhitas tathā śiṣṭānām api tajjātīyānāṃ sādhyānām sādhitārthadharmopagamāya nayatvena samākhyānaṃ yuktyātideśa upanayaḥ* (ASBh 151,27f.).

[27] *nigamanam niṣṭhāgamanasamākhyānam* (AS 105,8)

na) of the proposition (*pratijñā*) by pointing towards (*apadeśa*) the reason (*hetu*), which is the way it is understood by the Nyāyasūtras[28] or implicitly applied by the Carakasaṃhitā[29], but rather a summary of the previous reasoning (*yukti*) which includes all possible implications. Accordingly, the Bhāṣya explains the definition in the following way: 'Because in this way [the argumentation] is well established by reasoning (*yukti*), therefore this is exactly so'[30].

The Bhāṣya's use of the term *yukti*, 'reasoning', in the commentary on the last two members, that is *upanaya* and *nigamana*, both times in a context which implies the evident importance this notion has within the system of proof, necessitates at this point an investigation as to its meaning. Under the heading of the examination of subsumption (*saṃgrahaviniścaya*) in the Abhidharmasamuccaya, we find listed the examination by means of reasoning (*yuktiviniścaya*)[31], which is explained in the Bhāṣya as 'the successive deliberation (*paritulana*) of the intention [of the doctrines] by means of comprehension consisting in investigation (*cintāmayī prajñā*)'[32]. Consequently, this *yukti* appears, epistemologically speaking, to be a kind of careful consideration or mental weighing. Furthermore, in the chapter of the examination of the entities (*dharmaviniścaya*) it is described as being of four kinds[33]:

1. 'The reasoning upon a dependency' (*apekṣāyukti*), which is explained in the Bhāṣya by the example: '[a dependency], like the growth of a sprout depends on seed, water and soil'[34]. This *yukti*, incidentally, corresponds exactly to the *yukti* mentioned in the Sūtrasthāna of the

---

[28] Cf NSū I 1,39 *hetvapadeśāt pratijñāyāḥ punarvacanaṃ nigamanam*

[29] Cf Caraka's example in Vim VIII 31· *nigamanaṃ tasmād nitya iti*

[30] *yasmād evam yuktyā sūpapannam tasmād ittham evedam iti* (ASBh 152,1f)

[31] Cf AS 104,5

[32] *yuktiviniścayah cintāmayyā prajñayā paurvāparyenābhiprāyaparitulanam* (ASBh 150,11f) For investigations on the term *yukti* in general cf. C Scherrer-Schaub, Le term Yukti Première étude Études Asiatiques 35 (1981) 185–199

[33] *apekṣāyuktih kāryakāraṇayuktiḥ upapattisādhanayuktih dharmatāyuktiś ca* (AS 81,16), cf. also ŚrBhū 141,7–10 & 369,8–10 and MSūA 168,5f With the exception of the *upapattisādhanayukti* being of interest for the comprehension of *sādhana* in this paper, the following footnotes give only selected sources of other texts dealing with these four kinds of reasoning. For further inquiries, interpretations and translations of the four *yukti*s cf. H.S Sakuma, Die Āśrayaparivrtti-Theorie in der Yogācārabhūmi Stuttgart 1990, II/99–102 (n. 596–605).

[34] *tad yathānkurasyotpattau bījodakakṣetrāny apeksyante* (ASBh 99,9) For the definition of this kind of *yukti* cf. AS 81,16f and ASBh 99,8 *apekṣāyuktir yā saṃskārāṇām utpattau pratyayāpekṣā*; cf. also ŚrBhū 141,11–142,2 and 369,10–12. For another comprehensive example of the *apekṣāyukti* cf ŚrBhū 375,19–376,14 in Oberhammer-10 75f.

Carakasaṃhitā as fourth means of investigation (*parīkṣā*)[35].
2. 'The reasoning upon effect and cause' (*kāryakāraṇayukti*), which is elucidated in the Bhāṣya's example 'the [sense organs such as] the eye etc. are the basis of the [respective] cognition by the eye etc., the visible etc. are the objects [of this cognition, and] the cognition by the eye etc. causes respectively the cognition of the visible etc.'[36].
3. 'The reasoning which consists in proving on the basis of arguments' (*upapattisādhanayukti*), defined in the Bhāṣya as 'a transmission (*upadeśa*) of the object to be proved (*sādhya*) – comprising [the catagories of] the own-being (*svabhāva*) and the specification (*viśeṣa*)[37] – [in terms] of proposition and the other [means of proof] (*pratijñādi*), [a transmission] not contradicted by the means of cognition (*pramāṇāviruddha*) beginning with perception'[38].

---

[35] Cf. Sū XI 23–25 *jalakarṣaṇabījartusaṃyogāt sasyasaṃbhavah / yuktiḥ ṣaḍdhātusaṃyogād garbhāṇāṃ saṃbhavas tathā //23// mathyamanthakamanthānasaṃyogād agnisaṃbhavaḥ / yuktiyuktā catuṣpādasaṃpad vyādhinibarhaṇī //24// buddhih paśyati yā bhāvān bahukāranayogajān / yuktis trikālā sā jñeyā trivargaḥ sādhyate yayā //25//*

[36] *tad yathā caksurādīnāṃ caksurvijñānādyāśrayabhāvah rūpādīnām ālaṃbanabhāvaḥ cakṣurvijñānādīnām rūpādipratıvijñāpanam* (ASBh 99,10f), cf the reconstruction of Asanga's defintion of the *kāryakāraṇayukti*. *kāryakāraṇayuktih katamā | pṛthaglakṣaṇānāṃ dharmānāṃ pratyekaṃ kāryakāranāni* (AS 81,17f [= ASt 122a7 *bya ba byed pa'i rigs pa gan źe na | gaṅ ran gi mtshan ñid tha dad pa'i chos rnams so so ran gi bya ba byed pa'o* ||]) For the definition in the Śrāvakabhūmi cf. ŚrBhū 142,3–11 and 369,12–14, and for the example cf. ŚrBhū 376,14–16. For an argumentation for a reading *kāryakaraṇayukti* instead of *kāryakārana°*, cf. SAKUMA, op cit. (n 33), II/8 (n 36) and 101 (n 601)

[37] Cf supra, p. 338f. and n 9 to 12

[38] *upapattisādhanayuktiḥ svabhāvaviśeṣasaṃgrhītasya* (ASBh *°yuktisvabhāva°*) *sādhyasyārthasya pratyakṣādipramānāviruddhaḥ pratijñādyupadeśah* (ASBh 99,12f). If this interpretation is to be understood also for Asanga's definition (cf its reconstruction. *upapattisādhanayuktih katamā | upapattisādhanārthaṃ sādhyasyārthasya prāmāṇāviruddha upadeśah* [AS 81,18f (= ASt 122b1 *'thad pa sgrub pa'i rigs pa gan źe na | gan sgrub pa'i don tshad ma dan mi 'gal bar ston pa'o* ||)]) is not quite clear, whereas it is apparent that the alteration of the older comprehension of the *upapattisādhanayukti* in the sense of, for example, Maitreyanātha is already prepared (cf MSūA 168,9f *upapattisādhanayuktiḥ pratyaksādibhih pramānaih parīksā* | '*upapattisādhanayukti* is an investigation with the help of the means of cognition beginning with perception'; cf. also a similar conception in ŚrBhū 142,12–143,3 & 369,14–17, BoBhū 37,22–38,1 and MAVBh 42,3–11). In this connection it should be noted that, in the early Nyāya, Paksilasvāmin defines in his introduction to the Nyāyabhāṣya the concept of *nyāya* similarily as *pramānair arthaparīkṣaṇam*, 'the investigation of an object with the help of the means of cognition' (NBh 38,3) For further inquiries of the method of the *upapattisādhanayukti* cf. E STEINKELLNER, Nachweis der Wiedergeburt Prajñāsenas 'Jig rten pha rol sgrub pa. Ein fruher tibetischer Traktat aus Dunhuang mit seinen Glossen diplomatisch herausgegeben, ubersetzt und mit Anmerkungen versehen Teil II. Übersetzung Wien 1988, p 14–19.

4. 'The reasoning upon intrinsic nature' (*dharmatāyukti*) which, according to the example of the Bhāṣya is '[like the connection of] heat with fire'[39].

Clearly, the third of these kinds of reasoning is according to the Abhidharmasamuccayabhāṣya nothing else than what one would call a proof, namely a method of derivation which leads to a certain communicable result. Its coefficients are subject to a fixed succession and it renders accessible the object to be proved in question as proved. However, this does not necessarily mean that the other three kinds of reasoning, with their respective competency of knowledge of certain connections, are not involved in this scheme of proof, insofar as they could take part according to their respective fields, while the *upapattisādhanayukti* would be a superstructure performing the necessary task of conveying the cognition in form of a verbal process to the opponent and the audience. Hence, it follows that this is the *yukti* we meet with in the expressions *yuktyātideśa*, 'extension [of the validity] by reasoning', in the definition of the application (*upanaya*) and *yuktyā sūpapanna*, 'well established by reasoning', in that of the conclusion (*nigamana*).

Confirmation for the involvement of *yukti* in the scheme of proof is found also in the Hetuvidyā-chapter of the Śrutamayībhūmi, where *hetu* is defined as 'the exposition of the reasoning (*yuktivāda*) for proving the proposed instance based on either resemblance and divergence, on perception, inference, or reliable testimony, depending on the illustration (*udāharana*)'[40].

The connection of *sādhana* and the *upapattisādhanayukti* in Asaṅgas treatment of proof is further corroborated by the example given in the Bhāṣya for those five steps of an argumentation. As this example is rather long, I shall quote only the most important passages and paraphrase the rest:

> 'The formulation "there is no Self" by an adherent of the doctrine that negates the Self . . .' is the proposition (*pratijñā*). The reason (*hetu*) [for this proposition] goes. "As for defining [the relation of the Self with reference to] the Skandhas, a fourfold defect is perceived"; for, the Self under consideration must either (1) bear the characteristic of the Skandhas [themselves], or [it has to be found] (2) within the Skandhas, or (3) somewhere else than in the Skan-

[39] *dharmatāyuktis tad yathāgninā dahah .* (ASBh 99,14f); cf the definition in AS 81,20f.. *dharmatāyuktiḥ katamā | anādikālāt svalakṣanasāmānyalaksaṇasthitadharmesu yā dharmatāparinispattih sā dharmatā*

[40] *yas tasyaiva pratijñātasyārthasya* (Y_m and ŚrBhū$_m$ *pratijñārthasya*) *siddhaye* (ŚruBhū °*ya*) *udāharanāśritaḥ sārūpyavairūpyato vā pratyakṣato vānumānato vāptāgamato vāhito* (ŚruBhū$_{[1]}$ *vā hito*) *yuktivādaḥ* (ŚruBhū 5*,3–5)

dhas, or (4) [it has to be] entirely free of the Skandhas. (*ad* 1) If it is [conceived as] bearing the characteristic of the Skandhas, the [underlying] deficiency is that the Skandhas are non-autonomous, they originate in dependency [and] have the attribute of arising and passing, [but] a Self characterized thus is impossible.'[41]

Thereafter, the three remaining possible cases are refuted accordingly.

'The illustration (*dṛṣṭānta*) [to that reason] runs thus. "As in defining [the relation of] the past [as something really existent], with reference to the present". For the past being declared to be characterized as existing, could either (1) bear the characteristic of the present, or [it has to be found] (2) within [the present] . . .'[42], and so on.

Consequently, the construction of this illustration runs parallel with that of the reason, consisting in the enumeration and the refutation of the four deficiencies. Then the Bhāṣya states the equation of the *dṛṣṭānta* in the following way:

'And so it is proved that the past *per definitionem* does not exist, because its [assumed] characteristic is that it has broken down. Therefore, having proved the four defects in defining [the relation of the past as something really existent], with reference to the present, the Self [so far] unproved as non-existent is [now], because the four defects are perceived [also] in defining [the Self] with reference to the Skandhas, proved to be non-existent.'[43]

Now, this very last sentence covers precisely that which in the Nyāya-tradition is designated as application (*upanaya*) and conclusion (*nigamana*). For it firstly applies the well-known instance to the instance to be proved, and secondly repeats the proposition – in this case, that the Self does not exist – affirmingly with reference to the reason. From this would follow that a scheme of proof as understood in the Nyāyasūtras would at this point be completed. Yet, here one is confronted not only with the mere formulation of a reason or an illustration, but also with the demonstration of a critical consideration

---

[41] *nairātmyavādinas . . . nāsty ātmeti vacanaṃ pratijñā | skandhaprajñaptau* (°*vijñaptau* ASBh; cf ASBh 152,21 and ASBh$_t$ 139a1. *'dogs pa la*) *caturvidhadoṣopalaṃbhād iti hetuh | sa hy ātmā prajñapyamānah skandhalakṣaṇo vā prajñapyeta skandhesu vā anyatra vā skandhebhyah askandhako vā | tad yadi skandhalakṣaṇas tenāsvatantrāḥ skandhāh pratītyasamutpannā udayavyayadharmānas tallaksana ātmā nopapadyata iti dosah* | (ASBh 152,4–9)

[42] *vartamāne 'tītaprajñaptivad iti dṛstāntaḥ | tad dhy atītaṃ vidyamānalakṣaṇatvena prajñapyamānaṃ vartamānalakṣaṇam vā prajñapyeta vartamāne vā* (ASBh 152,13f)

[43] *tac cātītaṃ bhraṣṭalakṣaṇatvāl laksanato nāstīti siddham | ato 'nena vartamānaprajñaptau caturdoseṇa siddhenāsiddha ātmā nāstīti skandhaprajñaptau caturvidhadosopalaṃbhāt prasādhyate nāstīti* | (ASBh 152,19–22)

which is capable of proving the object in question. Thus the Abhidharmasamuccaya makes use of the notion *upanaya*, application, in a completely different way, namely as a deduction in form of 'having refuted the delusion of the Self in this very way, the *upanaya* is the extension [of the validity of this argumentation] (*atideśa*) in so far as, by means of exactly this reasoning, something eternal etc. also does not exist'[44] The conclusion (*nigamana*) finally is shown to express the summing up of what has been proved by means of the reasoning of the *hetu* and the *dṛṣṭānta* on the one hand and the deductive application on the other, by stating that 'therefore, because of that being so, the five Skandhas are non-eternal [etc.] up to without a Self'[45].

At the end of his enumeration of the constituent parts of the proof, Asaṅga lists the means of cognition (*pramāṇa*). These are related indirectly to the other five means of proof, insofar as in order to operate, the latter – partly being *yukti*, partly working by *yukti* – are fully dependent on the means of cognition. As this relation is rather evident, the three means of cognition will here be treated only marginally. They are:

1. Perception or more precisely "[The means of proof (*sādhanam*) consisting in] what is directly perceived"[46] (*pratyakṣa*), the connotation of which has been sufficiently clarified by L. SCHMITHAUSEN[47] as "an object (*arthaḥ*) which is proper [to the respective sense-faculty] (*sva-*), [really] existent (*sat-*), manifest (*prakāśa-*), and non-erroneous (*abhrānta-*)"[48].

---

[44] *evam ātmaviparyāsam pratiṣidhyaitayaiva yuktyā nityādayo 'pi na santīty atideśa upanayah* (ASBh 152,23f)

[45] *yasmād etad evam tasmād anityāh pañca skandhāh yāvad anātmana iti nigamanam* (ASBh 152,25f)

[46] See SCHMITHAUSEN, op cit (n. 4), p 161

[47] Ibid

[48] *pratyakṣam svasatprakāśābhrānto 'rthah* (AS 105,8f). SCHMITHAUSEN's interpretation is founded among other reasons on ASBh 152,27–30 *tatra svo 'rthas tadyathā caksuṣo rūpam | sadgrahanaṃ ghaṭādidravyāṇāṃ loke pratyakṣasammatānām pratyaksatvavyudāsārthaṃ prajñaptimātratvāt | prakāśagrahanam āvṛtatvādibhir anupalabdhikāraṇair anābhāsagatavisayavyudāsārtham | abhrāntagrahanam alātacakramāyāmarīcikādivyudāsārtham iti |*, of which he gives the following translation (op. cit [n. 4], p 159)· "In this [definition of *pratyakṣam*], 'its own object' (*svo 'rthah*) is, for example, the visible in the case of the sense of sight. [The attribute] 'real' (*sat-*) is used in order to state that things like pot etc. which in ordinary life are considered to be *pratyaksa-* are not *pratyaksa-* [in reality] because they are mere denominations [The attribute] 'manifest' (*prakāśa-*) is used in order to exclude objects (*visaya-*) which are not in the range of sight on account of being hidden or [on account of] any other cause of non-perception [The attribute] 'non-erroneous' (*abhrānta-*) is used in order to exclude [erroneous objects] like a wheel [manifested by brandishing] a fire-brand, a magical apparition, or a mirage"

2. Inference (*anumāna*) which, according to Asaṅga's definition is 'the firm conviction in [the existence of] the remainder [derived] from a [concomitant] percept'[49]. The Bhāṣya's comment thereon runs: 'The remainder is that which is different from the percept, [namely] the unperceived [object to be inferred], which has previously been established by the perceiver as being necessarily concomitant with that [percept]; for him who sees the said percept the firm conviction in the remainder, (viz.) the other of the [two], arises [in the following way]: "This too, being concomitant with the [percept], has to be there". This is the inference presupposing the percept. As for instance: One perceiving smoke [comes to the firm conviction] with regard to [the existence of] fire'[50].

3. *āptāgama* is defined in the following way in the Abhidharmasamuccaya: 'Reliable testimony is an instruction not contradicted by those two [viz. perception and inference]'[51], which the Bhāṣya explains as follows: 'If an instruction by all means neither is contradicted by that perception and inference [defined above], nor deviates [from the percept and object of inference], it is authoritative transmission, because it is convincing'[52].

So much for the means of cognition which round off Asaṅga's treatment of *sādhana*.

To sum up, *sādhana*, 'the means of proof', as I would prefer to translate the notion in this context, forms in spite of the diversity of its eight members a homogeneous whole. For the last three, the *pramāṇas*, constitute the basis of what can be enabled by the first five. These have to be considered a particular scheme of proof, which again has two parts: The first three members, as there are *pratijñā*, *hetu* and *dṛṣṭānta*, form, if we can trust the Bhāṣya's comment on the *upanaya*, namely *sādhyo 'rthas tribhir avayavaiḥ sādhitaḥ*[53], a unit by themselves, being nothing but the regulated step by step formulation of the *upapattisādhanayukti*, which proves the instance to be proved. *upanaya* and *nigamana*, on the other hand, are derivations of the implications gained by this special *yukti* which itself is the actual proof.

---

[49] *anumānaṃ pratyaksaśiṣṭasaṃpratyayah* (AS 105,9).

[50] *pratyakṣād yad anyac chiṣṭam apratyaksaṃ niyamena tatsahavarti prasiddhaṃ drasṭuḥ pūrvaṃ tasya tatpratyakṣam īkṣamāṇasya tadanyasmiṃś chiṣte saṃpratyaya* (ASBh$_m$ *°anyasmiṃś chiṣṭasaṃ°*, ASBh *°anyasmin śistasam°*, cf. ASBh$_t$ 139b6f.: *de las gźan pa lhag ma la*) *utpadyate tenāpy atra bhavitavyam etatsahavartineti tat pratyaksapūrvakam anumānam* | *tad yathā dhūmam paśyato 'gnāv iti* | (ASBh 153,1–4).

[51] *āptāgamaḥ tadubhayāviruddhopadeśaḥ* (AS 105,9f)

[52] *yatropadeśe tat pratyakṣam anumānaṃ ca sarvathā na virudhyete na vyabhicārataḥ sa āptāgamah saṃpratyayitvāt* (ASBh 153,5f.)

[53] Cf supra p 342 and n. 26.

Abbreviations

AS — Abhidharmasamuccaya: Abhidharma Samuccaya of Asanga, crit ed. and studied by P. PRADHAN. Santiniketan 1950.

AS_t — Abhidharmasamuccaya (tibetan): The Tibetan Tripitaka. Peking Edition kept in the library of the Otani University, Kyoto Bstan-ḥgyur, ed. D.T. SUZUKI. Tokyo – Kyoto 1957, No. 5550, Vol. 112.

ASBh — Abhidharmasamuccayabhāṣya. Abhidharmasamuccaya-Bhāsyam, deciphered and ed. N. TATIA. [Tibetan Sanskrit Works Series 17] Patna 1976.

$ASBh_t$ — Abhidharmasamuccayabhāsya (tibetan): The Tibetan Tripitaka (s v AS_t). Tokyo – Kyoto 1957, No. 5554, Vol. 113

$ASBh_m$ — Abhidharmasamuccayabhāsya (Sanskrit manuscript). Photocopies of the negatives kept in the K.P. Jayaswal Research Institute, Patna (Collection Rāhula Sānkṛtyāyana)

CarS — Carakasamhitā· The Charakasaṃhitā of Agniveśa Revised by Charaka and Dṛidhabala. With the Āyurveda-Dīpikā Commentary of Chakrapānidatta ed. J. TRIKAMJI. Bombay [4]1981.

NBh — Nyāyabhāsya. Nyāyadarśanam. With Vātsyāyana's Bhāsya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā & Viśvanātha's Vrtti crit. edd. TARANATHA NYAYA-TARKATIRTHA – AMARENDRAMOHAN TARKATIRTHA – HEMANTAKUMAR TARKATIRTHA Vol. I–II [Calcutta Sanskrit Series 18 & 29] Calcutta 1936–1944.

NSū — Nyāyasūtra Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erlauterung und Glossar von W. RUBEN [AKM XVIII/2] Leipzig 1928.

BoBhū — Bodhisattvabhūmi· Bodhisattvabhūmi A Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi), ed. U. WOGIHARA Tokyo 1930–1936.

MAVBh — Madhyāntavibhāgabhāsya Madhyāntavibhāga-Bhāṣya A Buddhist Philosophical Treatise, ed G M NAGAO Tokyo 1964

MSūA — Mahāyānasūtrālamkāra Mahāyāna-Sūtrālamkāra Exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système Yogācāra, éd & tr par S LÉVI Tome I Texte Paris 1907

Y_m — Yogācārabhūmi (Sanskrit manuscript) Photocopies of the negatives kept in the K P Jayaswal Research Institute, Patna (Collection Rāhula Sānkrtyāyana).

YD — Yuktidīpikā Yuktidīpikā An ancient Commentary on the Sāmkhya-Kārikā of Īśvarakrṣna, ed. R.CH PANDEYA. Delhi 1967

Vim — Vimānasthāna of CarS (s v)

ŚruBhū — Śrutamayībhūmi HIDEOMI YAITA, Yugaron no inmyō Bonbun tekisuto to wayaku ["*hetuvidyā* in the Yogācārabhūmi Sanskrit Text and Japanese Translation"] Naritasan bukkyō kenkyūjo kiyō 15 ([Bukkyō bunkashi ronshū 2] 1992) 505–576

$ŚruBhū_l$ — Śrutamayībhūmi JAGADĪŚVARA PANDEYA, Bauddhācārya Asaṅga

krta Yogācārabhūmiśāstra mem Hetuvidyā. In: Homage to Bhikkhu Jagdish Kashyap (Commemoration Volume), edd. P.N. OJHA - D CHATTERJEE. Nalanda 1986, p 315–349

ŚrBhū — Śrāvakabhūmi: Śrāvakabhūmi of Ācārya Asanga, deciphered and ed K SHUKLA. [Tibetan Sanskrit Works Series 14]. Patna 1973

ŚrBhū$_m$ — Śrāvakabhūmi (Sanskrit manuscript)· Photocopies of the negatives kept in the K P. Jayaswal Research Institute, Patna (Collection Rāhula Sāṅkṛtyāyana)

Sū — Sūtrasthāna of CarS (s v.)

SK — Sāṅkhyakārikā: s v. YD.

UDDYOTAKARAS KRITIK DER *APOHA*-LEHRE
(Nyāyavārttika *ad* NS II 2,66)

Von Michael Torsten Much, Wien

Der Schluß des zweiten Kapitels des zweiten Buches der Nyāyasūtras, d. i. NS II 2,58–69 (nach der Zahlung der Calcutta-Ausgabe), handelt von den Wörtern und deren Bedeutung. Nach der Definition des Wortes (NS II 2,58) wird II 2,59 die Frage erhoben, ob Manifestation (*vyakti*), Gestalt (*ākṛti*) oder Gattung (*jāti*) Wortgegenstand ist. Diese Frage wird II 2,60–65 diskutiert und II 2,66 dahingehend beantwortet, daß ‚vielmehr Manifestation, Gestalt und Gattung Wortgegenstand sind' (*vyaktyākṛtijātayas tu padārthaḥ*). Die restlichen drei Sūtras des Kapitels geben die Definitionen für Manifestation, Gestalt und Gattung. Die Diskussion uber den Gegenstand der Wörter erweitert Uddyotakara nun, indem er sich im Kommentar zu NS II 2,66 mit der buddhistischen *apoha*-Lehre beschäftigt, der Lehre, die besagt, daß die Sonderung von anderen (*anyāpoha*) Wortgegenstand ist.[1] Uddyotakaras Gegner ist dabei Dignāga.

Uddyotakaras Kommentar zu NS II 2,66 ist klar gegliedert. Zunächst fuhrt er die Erklarung des Nyāyabhāṣya an. Dann folgt der *pūrvapakṣa*, der ausschlıeßlich auf dem Anfang des *apoha*-Kapitels von Dignāgas Pramānasamuccaya beruht. Darauf folgt der *uttarapakṣa*. Dieser zerfällt ın zwei Teile: Zunachst widerlegt Uddyotakara die im *pūrvapakṣa* angefuhrten Argumente Dignāgas, und in einem zweiten Abschnitt bringt Uddyotakara weitere Argumente gegen die *apoha*-Lehre. Im folgenden soll nun versucht werden, einen Uberblick über diese Diskussion zu geben.

Die Position der Naiyāyikas

Uddyotakara zitiert zunachst das NBh, das er nur knapp erlautert. Es wird hier folgendes ausgesagt:

[1] Dıeser Abschnıtt des NV wurde von Hattori ins Japanısche ubersetzt (Hattori 1979 [*uttarapaksa*] und 1980 [*pūrvapakṣa*]) und von Matilal ıns Englısche ubertragen (Matilal 1989a [*pūrvapaksa*] und 1989b [*uttarapaksa* bıs NV 678,12])

1. Manifestation und Gestalt und Gattung sind Wortgegenstand.[2]
2. Es gibt keine absolute Festlegung (*niyama*), ob Manifestation, Gestalt oder Gattung der jeweilige Wortgegenstand ist; die Bedeutung hangt davon ab, was als Hauptsachliches (*pradhāna*) und was als Nachgeordnetes (*upasarjana*) betrachtet wird.
3. Was jeweils in den Vordergrund gerückt wird, hängt von der Absicht (*vivakṣā*) ab.[3]
4. In diesem Zusammenhang ist auch an die Bestimmung des Wortgegenstandes in NBh *ad* NS II 2,61 zu erinnern: Wortgegenstand ist ein Ding, das durch eine Gattung bestimmt ist.[4]

Die Naiyāyikas scheinen an das Mahābhāṣya anzuknupfen, in dem *dravya* (für das Ding) und *ākṛti* (fur das Allgemeine) als Wortgegenstand diskutiert werden, ohne daß eine Entscheidung fur das eine oder das andere fiele; wird das eine als Hauptgegenstand (*pradhāna*) aufgefaßt, ist das andere Nebengegenstand (*guṇa*).[5] In der folgenden Diskussion, vor allem in Zusammenhang mit Koreferenz (*sāmānādhikaraṇya*) und Bedeutungsubertragung (*upacāra*), ist das Begriffspaar *pradhāna* (auch *mukhya*) und *upasarjana* (auch *aṅga*, *guṇa*) im Nyāyavārttika wichtigstes Hilfsmittel zur Differenzierung der Wortbedeutungen.

DER PŪRVAPAKṢA (NV 672,2–674,3)

0 (672,2–4) – Uddyotakara laßt den *pūrvapakṣa* mit einem Satz beginnen, der das Sūtra II 2,66 verneint: ‚Manifestation, Gestalt und Gat-

---

[2] ‚Manifestation‘ (*vyakti*) meint hier soviel wie „Ding“, ‚Gattung‘ (*jāti*) soviel wie „Gemeinsamkeit“. Zum Verhaltnis von Gattung und Gemeinsamkeit (*sāmānya*) s. SPITZER 1927: 41–73, zur Manifestation p 73–84, vgl auch BIARDEAU 1964. 229–240 zum Gebrauch der Termini *vyakti*, *jāti* und *ākṛti* im Nyāya.

[3] Vgl die Darstellung dieses Abschnittes in FRAUWALLNER 1984. 96f

[4] NBh 662,5f. *na dravyamātram aviśistam jātyā vinābhidhīyate* | *kim tarhi jātiviśistam* |; vgl NV 676,10f. *asmākaṃ tu dravyagunakarmāṇi sattāviśeṣanāny abhidīyante*

[5] Siehe MBh I/246,14–17. *na hy ākṛtipadārthikasya dravyam na padārtho dravyapadārthikasya vākrtir na padārthah* | *ubhayor ubhayam padārthah kasya cit tu kiṃ cit pradhānabhūtam kiṃ cid gunabhūtam* | *ākrtipadārthikasyākrtih pradhānabhūtā dravyaṃ gunabhūtam* | *dravyapadārthikasya dravyam pradhānabhūtam ākṛtir gūnabhūtā* | (vgl BIARDEAU 1964· 60); s auch I/6,8 *kim punar ākṛtih padārtha āhosvid dravyam* | *ubhayam ity āha* | (vgl BIARDEAU 1964 50). – Das Begriffspaar Hauptsachliches / Hauptgegenstand (*pradhāna*) und Nachgeordnetes / Nebengegenstand (*upasarjana*, auch *apradhāna*, *anga*, *guna*) wird auch in der Erklarung der Komposita verwendet, s z B Pānini I 2,43 (*prathamānirdistaṃ samāsa upasarjanam*) und das MBh dazu, II 2,30 (*upasarjanaṃ pūrvam*), und vgl. MBh *ad* II 1,57

tung sind nicht Wortgegenstand'. Darauf folgt eine Zusammenfassung einiger Argumente aus dem Pramāṇasamuccaya mit dem Wort *sat* (‚seiend') als Beispiel. Dieser einleitende Absatz ist als allgemeines Referat zu lesen; er ist im Gegensatz zu den folgenden Abschnitten keine direkte Paraphrase einer Pramāṇasamuccaya-Stelle. Dignāga erwähnt die NS nicht *verbatim*, doch wird die Polemik PS V 2–11 gegen das Einzelding (*bheda*), die Gattung (*jāti*), die Verbindung (*saṃbandha*) zwischen Substanz und Einzelding und den Gattungsträger (*tadvat*) als Wortgegenstand gerichtet, d. h. Dignāgas Kritik trifft auch die Nyāya-Position, fur die die Manifestation, die Gestalt und die Gattung Wortgegenstand sind. Die Gestalt wird als Wortgegenstand im Pramāṇasamuccaya und auch in dem hier behandelten Abschnitt des Nyāyavārttika nicht diskutiert. Die Verbindung wird nur nebenbei erwahnt und auch der Gattungsträger ist hier nicht wichtig. Wichtig sind die Dinge und die Gemeinsamkeiten; darum geht es in erster Linie.

1 (672,4–9)[6] – Die Gattung kann nicht Wortgegenstand sein[7], weil sonst Koreferenz nicht erklarbar wäre: Wenn in der gelaufigen Wortfolge *sad dravyam* das Wort *sat* eine Gattung bedeutet, muß man *sattā dravyam* (letzlich sogar *sattā dravyatā*) verstehen, und das ist eine logisch und grammatikalisch unmogliche Konstruktion. Die Begriffe stunden nebeneinander wie „Kuh" und „Pferd".[8] Wenn man von der *sattā* spricht, kann man nur sagen *sattā dravyasya*. Die *sattā* kann nur v o n etwas ausgesagt werden, d. h., es ist keine Gleichordnung (*sāmānādhikaraṇya*) moglich. *sat* und *dravyam*, in Kongruenz stehend, konnen hingegen auf ein gemeinsames *referendum* hin gleichgeordnet werden; sagt man aber *sattā dravyasya*, ist von der *sattā* die Rede, die durch *dravyasya* näher bestimmt wird[9].

---

[6] Vgl. PS V 2cd mit PSV Die im folgenden verwiesenen Stellen PS V 2–8 und PSV finden sich ubersetzt und erlautert in HAYES 1988· 255–269

[7] Dignāga spricht an dieser Stelle von den Gattungswörtern (*jātiśabda*), seine Ausfuhrungen gelten aber fur alle von ihm angenommenen Wortarten Diese sind PSV *ad* PS I 3d angefuhrt. *yadṛcchāśabda*, *jātiśabda*, *gunaśabda*, *kriyāśabda*, *dravyaśabda* (s. HATTORI 1968· 25, 83f.)

[8] Vgl. PSV^{K} 125,16–19 (PSV^{V} 124,16–18) *gal te rta dan ba lan dag tha dad pa'i spyi mṅon par gsal bar byed pa'i phyir gźi mthun pa yod pa ma yin no | de bźin du u tpa la yan yod pa ñid daṅ rdzas ñid la sogs pa mṅon par gsal bar byed pa ñid du mthon ba yin no |* ‚Wenn [man annimmt, daß] Pferd und Kuh ohne Koreferenz sind, weil sie verschiedene Universalien manifestieren· genauso wird gesehen, daß der Lotus [die verschiedenen Universalien] Sein (**sattā*), Substanztum (**dravyatva*) etc manifestiert'.

[9] PSV^{V} 106,33ff wird dazu VP III 14,8 zitiert *vibhaktibhedo niyamād gunagunyabhidhāyinoḥ / sāmānādhikaranasya prasiddhir dravyaśabdayoḥ //*. *sat* und *dravyam* werden hier nicht als Worter für Bestimmendes und Be-

2 (672,9)[10] – Das trifft auch fur die Verbindung als Wortgegenstand zu. Das Argument ist wie im vorhergehenden: Wenn *sat* eine Verbindung bezeichnet, ist eine Wortfolge wie *sad dravyam* unmoglich, denn eine Verbindung (*sat*) kann nur von etwas (*dravyasya*) ausgesagt werden. Wenn also *sat* eine Verbindung bezeichnet, ist Koreferenz von *sat* und *dravyam* nicht moglich.

3 (672,9–673,2)[11] – Die Dinge können nicht Wortgegenstand sein, weil die Dinge unzahlig sind (*ānantyāt*), und weil eine Einschränkung fehlt (*vyabhicārāt*). Da die Dinge unzählig sind, kann der Zusammenhang von Wort und Ding nicht hergestellt werden. Da ferner das Wort *sat* fur *dravya*, *guṇa* und *karman* gebraucht wird, bliebe die Erkenntnis schwankend, wenn eine Einschränkung fehlte.

4a (673,2–4)[12] – Der Gattungstrager kann nicht Wortgegenstand sein, weil dann das Wort *sat* nicht unabhängig ware, d. h. sich nicht auf seinen eigenen Gegenstand, sondern auf einen anderen Gegenstand, der mit *sattā* verbunden ist, beziehen wurde. Das heißt· Wenn *sat* soviel heißt wie *sadvat* und *dravya* soviel wie *dravyavat*, ist Koreferenz nicht moglich, denn Eigenschaften sind in Bezug auf einander nicht koreferentiell; man kann von einem Ausdruck wie *sadvat* nicht sagen, daß er *dravyavat* impliziere[13].
4b (673,5–10)[14] – Ein ubertragener Wortgebrauch ist undenkbar· Erstens bezeichnet (*abhi+dhā*) ein Wort nicht das, wofur es in ubertragenem Sinne gebraucht wird / auftritt (*pra+vrt*).
Zweitens[15] trifft hier dasselbe Argument wie das gegen die Einzeldinge zu: die Gattungstrager sind unzählig (*ananta*).
Drittens[16] kann keine Übertragung auf Grund ahnlicher Eigenschaften stattfinden, und zwar weil – der Grund ist aus PS V $4b_2$ zu erganzen – keine Ahnlichkeit vorhanden ist. Dignāga scheint sagen zu wollen, daß zwar ubertragener Wortgebrauch auf Grund ahnlicher Eigenschaften moglich ware, daß aber das durch das Wort direkt Genannte und das durch das Wort in übertragenem Sinne Genannte durchaus weiterhin als verschieden erkannt werden (wie der Konig und der Diener)[17].

---

stimmtes aufgefaßt, sondern beide als Worter fur ein und denselben Gegenstand.

[10] Vgl. PS V 2cd mit PSV.
[11] Vgl. PS V 2ab mit PSV
[12] Vgl. PS V 4a mit PSV.
[13] Vgl ‚weißes sußes' in PSV *ad* PS V 4a.
[14] Vgl. PS V $4b_1$ mit PSV
[15] Vgl PS V 8cd mit PSV.
[16] Vgl. PS V $4b_2$ mit PSV.
[17] Vgl PS V 4cd mit PSV.

Viertens[18] ist die Übertragung auch nicht moglich ‚zufolge der Farbung mit Eigenschaften, wie [im Falle des] blauen Kristalls[19]; [sie ist nicht moglich], weil das Auftreten in einer Reihenfolge fehlt[20], und weil ein gleichzeitiges [Auftreten der Worter fur Gattung und Gattungsträger] unmoglich ist, und weil folgt, daß eine falsche Erkenntnis entsteht[21]'.

Diese Begrundungssatze fassen den Abschnitt PS V 5c–7d, in dem argumentiert wird, daß ein Gattungswort auf Grund einer Ahnlichkeit der Eigenschaften in ubertragenem Sinne fur den Gattungstrager verwendet werden kann, außerst kurz zusammen. Der Gedankengang ist folgender:
Der Gattungsträger kann nicht Wortgegenstand sein, denn das hieße, daß Bedeutungsubertragung (*upacāra*) von der Gattung auf den Gattungstrager vorlage. Doch erstens bezeichnet (*abhi+dhā*) das Wort nicht das, wofur es in ubertragenem Sinne auftritt (*pra+vṛt*), und zweitens ist im Falle von Gattung und Gattungstrager keine Ahnlichkeit vorhanden, auf Grund derer Übertragung moglich ware.
Denn bei einer Bedeutungsubertragung bleibt eine unterscheidende Erkenntnis bestehen (wie beim Beispiel von Konig und Diener).
Dinge, die sich in irgendeiner Hinsicht gleichen, konnen in einer Abfolge genannt werden: ‚Der Jasmin, die Muschel usw. sind weiß'. Da aber im Falle von Gattung und Gattungsträger das entsprechende Wort gleichzeitig fur Gattung und Gattungstrager gilt, kann es keine auf Übertragung beruhende Ahnlichkeit geben.
Man konnte sagen: Es besteht Ahnlichkeit zwischen dem Gattungstrager und einer ubertragenen Eigenschaft, weil die Eigenschaft auf den Gattungstrager einwirkt, so wie die rote Farbe eines benachbarten Gegenstandes einen farblosen Kristall rot erscheinen laßt. Daraus wurde aber folgen, daß der Gattungstrager unabhangig von der Eigenschaft beobachtet werden konnte.[22] Eine falsche Erkenntnis wurde folgen, da die Eigenschaften nicht mehr zuordbar waren. Nimmt man aber an, daß das Beeinflussende als Ganzes auf das Beeinflußte einwirkt, wurde ebenfalls eine verwirrte Erkenntnis folgen, da alle einzelnen Elemente gleichzeitig erfaßt wurden.

5 (673,10–674,2) – Worter konnen nicht einen einzigen, besonderen, individuellen Gegenstand bezeichnen, weil folgen wurde, daß diese

---

18 Vgl PS V $4b_2$ und 5c–7b mit PSV
19 Vgl PS V 5cd mit PSV
20 Vgl PS V 5ab mit PSV.
21 Vgl PS V 6ab und 7b
22 Im Falle des Beispiels von *sattā* und *sat* wurde das heißen, daß der mit *sat* versehene Gegenstand auch ohne diese Eigenschaft *sat* beobachtet werden könnte

Bedeutung, und damit eine entsprechende Erkenntnis, bei allem anderen fehlen würde.
Es ist unklar, auf welche Stelle des Pramāṇasamuccaya hier Bezug genommen wird. Auch wird dieser Punkt in der Widerlegung des *pūrvapakṣa* nicht mehr erwähnt. Hat Uddyotakara hier eine Stelle aus einer Quelle ubernommen und die entsprechende Stelle des *uttarapakṣa* nicht? Vācaspati leitet in seinem Kommentar diesen einen Satz ein mit den Worten (NVTṬ 673,26): *ekasvalakṣaṇābhidhānam dūṣayati* ‚Er weist zuruck, daß [ein Wort bzw. das Wort *sat*] ein einziges individuelles Kennzeichen bezeichne'. Einerseits erinnert man sich daran, daß das *svalakṣaṇa*, im Gegensatz zum *sāmānyalakṣaṇa*, prinzipiell unausdruckbar ist[23]; andererseits könnte man hier auch an das spezifischere Argument denken, das aus dem Unzähligkeitsargument folgt, nämlich daß das Individuelle nicht Gegenstand der Wörter sein kann, weil das Individuelle, über das eine Übereinkunft getroffen werden könnte, zur Zeit der Verwendung des vereinbarten Wortes nicht mehr vorhanden ist[24].

674,2f.[25] – Mit der Feststellung, daß nur die Sonderung Wortgegenstand sein kann, endet der *pūrvapakṣa*.

DER UTTARAPAKSA I: WIDERLEGUNG DES PŪRVAPAKṢA (NV 674,4–679,4)

0 (674,4–675,8) – Zunächst wird NS II 2,66 wiederholt und dann festgestellt, es sei falsch, daß das Wort „Sein" (*sattā*) nicht Bezeichnendes (*vācaka*) fur das Sein (*sattā*) ware. Dieser Satz findet sich allerdings so formuliert weder im *pūrvapakṣa* noch im Pramāṇasamuccaya Es wird hier anscheinend an den Anfang des *pūrvapakṣa* angeknupft, wo bezweifelt wird, daß das Wort *sat* eine Gattung bezeichnet. Es verwundert etwas, daß statt des bisherigen Beispielwortes *sat* nun *sattā* auftaucht; doch was für das Wort *sat* recht ist, muß anscheinend

---

[23] Siehe PS II 2. ‚Das individuelle Kennzeichen ist unausdruckbar', PSV^{V} D4a1 (PSV^{V} D27b1) *ran gi mtshan ñid bstan bya min* (vgl HAYES 1988 232)

[24] Siehe z B. PV I 92 (= 94) *śabdāḥ saṃketikam prāhur vyavahārāya sa smṛtaḥ / tadā svalakṣaṇaṃ nāsti saṃketas tena tatra na //* ‚Die Worte teilen den vereinbarten [Gegenstand] mit. Die [Vereinbarung] wird fur den Gebrauch erinnert. Zu diesem Zeitpunkt besteht aber das individuelle Kennzeichen nicht mehr. Daher wird die Vereinbarung nicht [fur das individuelle Kennzeichen] getroffen'; vgl auch die von HAYES (1988. 255f) besprochenen Strophen 871–873 des Tattvasamgraha

[25] Vgl. PS V 11d mit PSV

auch fur das Wort *sattā* gelten. Uddyotakara scheint also aus PS V 2 zu lesen: (Das Gattungswort) *sattā* bezeichnet nicht (die Gattung / das Allgemeine) *sattā*. Dignāga argumentiert gegen eine r e a l e Gemeinsamkeit; darauf wird aber hier nicht eingegangen.[26] Es wird eine Art *svavacanavirodha* konstruiert und gesagt, es sei ein Widerspruch, von einem Wort *sattā* zu reden, das nicht *sattā* bezeichnet.
Den gegnerischen Einwand, daß das Wort „Sein" bloß aus dem Sprachgebrauch des Nyāya ubernommen wurde, um eben diesen Sprachgebrauch zu widerlegen, laßt der Naiyāyika nicht gelten. Fur ihn bleibt der Widerspruch bestehen, das Wort „Sein" im Munde zu fuhren, aber sich damit nicht auf das Sein zu beziehen.
Weiters folgert der Naiyāyika, daß das gegnerische Argument ‚die Worter *sattā* usw. sind von dir vorgestellte (*parikalpita*)' nicht stichhaltig ist. Wenn man z. B. einen Pfosten als „Menschen" erkennt, sind dabei zwei Dinge im Spiel, ein Pfosten und ein Mensch bzw. ein Pfosten und die Gemeinsamkeit Menschtum, die der Grund ist, (falschlicherweise, in der Dammerung z. B.) einen Pfosten als „Menschen" zu erkennen. „Der Mensch" ist dabei der Hauptgegenstand (*pradhāna*), dessen Vorstellung man einem Pfosten zuschreibt. Welchen Hauptgegenstand aber, so fragt der Naiyāyika, ubertragt denn der Gegner, der sagt, daß das Wort „seiend" in bloß vorgestelltem Sinne gebraucht wird, wenn er leugnet, daß das Wort „Sein" Sein bezeichnet?

1 (675,8–15) – Den Einwand, daß Koreferenz nicht moglich ist, wenn die Worter Gattungen bezeichnen, laßt der Naiyāyika nicht gelten und rekurriert auf das Begriffspaar *pradhāna* – *upasarjana* / *anga*, Hauptgegenstand und Nebengegenstand: Das Wort *sat* wird verwendet, wenn Substanz etc. Hauptgegenstand (*pradhāna*) sind; *sattā* wird verwendet, wenn das Sein Hauptgegenstand ist. Im ersten Fall gibt es Koreferenz (*sad dravyam*), im zweiten Falle nicht (*sattā dravyasya*).

2 (676,2–4) – Dasselbe gilt fur das Argument Dignāgas gegen die Verbindung als Wortgegenstand Erstens ist der Meinung des Naiyāyika nach mit dem Wort „seiend" ohnehin keine Verbindung mit dem Sein bezeichnet. Zweitens betrachtet er eine Verbindung als Eigenschaft (*guṇa*).[27] Da nun das Wort „seiend" im Ausdruck *sad dravyam* kein Wort fur eine Eigenschaft (*guṇaśabda*) ist und der Naiyāyika fur den Fall einer Verbindung auch der Ansicht ist, daß es keine Koreferenz eines Wortes gebe, das eine Substanz bezeichnet, mit einem Wort

[26] Ideelle Allgemeinbegriffe leugnet Dignāga ja nicht. Er betont, daß eben der *apoha* samtliche Bedingungen fur ein Allgemeines erfullt (s PS V 36d)

[27] Vgl VS I 1,5 .. *saṃyogavibhāgau* . *gunāḥ*

für eine Eigenschaft, trifft ihn das Argument Dignāgas nicht, und im übrigen gilt das im Vorhergehenden zu *pradhāna* etc. Gesagte.

3a (676,4–6) – Daß Gattungswörter nicht die bloßen Einzeldinge bezeichnen, weil sie unzählig sind, sagen die Naiyāyikas auch.[28]
3b (676,6f.) – Außerdem ist „seiend" kein Gattungswort, sondern ein Wort für ein Einzelding (*bhedaśabda*). Das Argument Dignāgas, daß Gattungswörter nicht Einzeldinge bezeichnen, gilt daher nicht für Wörter für Einzeldinge (*bhedaśabda*).
3c (676,7–12)[29] – Da nach Ansicht der Naiyāyikas Substanz etc. als durch das Sein bestimmt (*sattāviśeṣaṇāni*) bezeichnet werden und die Vorstellung des Seins eine durchgängige ist, trifft das Argument der Unzähligkeit nicht.
3d (676,12–17)[30] – Aus dem Argument Dignāgas wird eine Schlußfolgerung konstruiert: „Die Gattungswörter bezeichnen nicht die Einzeldinge, weil die Dinge unzählig sind", und diese Schlußfolgerung wird als falsch angesehen, weil der logische Grund, die Unzähligkeit, nicht Beschaffenheit des Gegenstandes, der Gattungswörter, ist. Wenn man den Schluß anders formuliert: „Einzeldinge sind durch Gattungswörter nicht bezeichenbar, weil die Einzeldinge unzählig sind", ist es nicht möglich, Beispiele für gemeinsames Vorkommen und Fehlen anzugeben. Es ist auch nicht möglich, einen Teil der Einzeldinge zum Gegenstand des Schlusses zu machen und den anderen Teil als Beispiel zu verwenden. Denn wenn die Einzeldinge nicht bezeichenbar sein sollen, wie kann man dann einen Teil von ihnen als nicht Nichtbezeichenbare bezeichnen?
3e (677,2–5) – Das Argument des Fehlgehens (*vyabhicāra*) wird aus folgenden Gründen zurückgewiesen: Als „fehlgehend" wird betrachtet, was nicht nur beim Gleichartigen, sondern auch beim Ungleichartigen auftritt. Das Wort „seiend" tritt aber bloß für Seiendes auf und nicht für Nichtseiendes. Außerdem ist das Fehlgehen eine Kategorie des Scheingrundes; da *sat* aber nicht als Grund verwendet wird[31], kann ihm auch kein Fehlgehen zukommen.

---

[28] Siehe NS II 2,61: *na [vyaktiḥ padārthaḥ] tadanavasthānāt.*

[29] NV 676,10–12 ist TSP 342,18–22 zitiert. Die insgesamt zehn Zitate aus der *apoha*-Polemik des NV in der TSP werden in STEINKELLNERS Untersuchung der Zitierweise Kamalaśīlas behandelt (Zitate 39–48 in STEINKELLNER 1963: 126f. [die Konkordanz der Zitate findet sich p. 147])

[30] Dieser Abschnitt bringt recht unvermittelt eine rein logische Betrachtung. Es ist zu vermuten, daß sie von Uddyotakara hier eingefügt wurde, vielleicht aus dem von STEINKELLNER (1963: 148f.) vermuteten „Sammelwerk von Beweisen". Dafür spricht auch die unten stehende Wiederholung (Uttarapakṣa II/1e [p. 360]). Zu diesen eingefügten Beweisen gehören sicher auch die am Ende des Kapitels angehängten Schlußfolgerungen (s. u. p. 360, n. 35)

[31] Und ein Wort für die Naiyāyikas nicht wie ein Anzeichen, ein logischer Grund, funktioniert; vgl. PS V 1cd: *kṛtakatvādivat svārtham anyāpohena bhāṣate*

3f (677,5–7)[32] – Da hier für den Naiyāyika im Ausdruck *sad dravyam* beide Wörter Einzeldinge bezeichnen, ist es für ihn ein Widerspruch, gleichzeitig zu behaupten, daß diese Wörter keine Einzeldinge bezeichneten und koreferentiell seien.

4a (677,8–678,5) – Zum Gattungsträger als Wortgegenstand: Auf das von Dignāga aufgezeigte Problem der indirekten Referenz wird nicht eingegangen.[33] Der Naiyāyika gesteht zu, daß das Wort „Sein" Substanz usw. nicht impliziert, obwohl er der Meinung ist, daß sogar beim Wort „Sein" Substanz usw. als Nachgeordnetes (*guṇabhūta*) mitgedacht werden. Bezüglich des Wortes „seiend" gilt die Kategorienlehre: Einem Ding, dem Topftum zukommt, kommt auch Sein zu. Daher impliziert (*ākṣepa*) „seiend" Substanz etc.; *sat* und *dravyam* haben denselben Bereich (*ekaviṣayatva*). Ob man von „Sein" oder von „Seiendem" spricht, hängt davon ab, was man als Hauptsächliches (*pradhāna*) und was man als Nachgeordnetes (*aṅga*) betrachtet.
4b (678,6–679,3) – Es folgt ein weiterer Abschnitt, der sich mit Dignāgas Argumenten gegen die Bedeutungsübertragung (*upacāra*) von Gattung auf Gattungsträger auseinandersetzt.

679,3f. – Mit der Feststellung, daß eben nur Manifestation usw. Wortgegenstand sind, endet der erste Teil des *uttarapakṣa*.

Der Uttarapakṣa II. Weitere Widerlegung der Apoha-Lehre (NV 679,5–689,10)

1 (679,5–680,18) – Zunächst wird die Formulierung Dignāgas ‚ein Gattungswort bezeichnet nicht individuelle Dinge'[34] analysiert.
1a (679,5–8) – Die Bestimmung ‚Gattung' (*jāti*) im Ausdruck ‚Gattungswort' (*jātiśabda*) ist überflüssig, da der Gegner kein Wort als bezeichnendes (*vācaka*) akzeptiert.
1b (679,8–10) – Die Formulierung „ein Gattungswort bezeichnet nicht individuelle Dinge" ist sinnlos, denn ein Wort, das Dinge bezeichnet, ist eben kein Gattungswort.
1c (679,10–14) – Niemand nimmt individuelle Dinge an, die von Gattungswörtern bezeichnet werden.

[32] Das Argument wird unten wiederholt (Uttarapakṣa II/2 [p. 360]).
[33] Wenn der Gattungsträger, ein Ding bestimmt durch eine Gattung, Wortgegenstand sein soll, bezieht sich das Wort *sat*, das dann als *sadvat* zu verstehen wäre, auf das Ding nur indirekt. Von einem so bestimmten Ding kann man nicht sagen, daß es andere Dinge, wie Töpfe usw. impliziert, und daher wäre eine Gleichordnung von *sat* und *dravyam* unmöglich.
[34] PS V 2 *na jātiśabdo bhedānām … vācako*

1d (679,14–680,15) – Oder sie sind uberhaupt nicht bezeichenbar, dann muß man aber formulieren: Die individuellen Dinge sind nicht bezeichenbar, die Worter sind nicht bezeichnend. Das aber ist ein Widerspruch, denn daß die Wörter nichts bezeichnen, wird von Wortern vermittelt. Wenn der Gegner einwendet, daß er nur die Auffassung seiner Kontrahenten ablehnt, dann sollte genauer formuliert werden: Fur uns sind, weil die Wörter frei sind von einer bloß vorgestellten Gattung usw., die Gattungsworter nicht eine Gattung usw. bezeichnende. Dann aber wurde der Naiyāyika bezweifeln, daß eine Sonderung (*apoha*) fur das Bewirken einer einheitlichen Erkenntnis verantwortlich gemacht werden kann. Daß so eine Erkenntnis vorhanden ist, steht ja außer Diskussion und fur den Naiyāyika ist eben das, was diese Erkenntnis bewirkt, die Gemeinsamkeit.[35]

1e (680,15–18)[36] – Auch wenn man die Formulierung umkehrt, d. h. statt „ein Gattungswort bezeichnet nicht die individuellen Dinge" sagt: „Die individuellen Dinge werden nicht durch ein Gattungswort bezeichnet", d. h. wenn Subjekt und Prädikat der Behauptung vertauscht werden, gelten dieselben Fehler; ebenso, wenn nur ein Teil der individuellen Dinge zum Gegenstand gemacht wird.

2 (680,19–686,6)[37] – Als nachstes wird die Koreferenz behandelt: Es ist fur den Naiyāyika ein Widerspruch zu sagen, daß einerseits Koreferenz zwischen den Wortern „Substanz" und „seiend" herrsche, daß diese Wörter aber andererseits keine individuellen Dinge bezeichneten. Ich denke, die Frage ist: Zwischen welchen Gegenständen soll es dann eigentlich Koreferenz geben?, oder: Da es ja nach Meinung der Buddhisten kein Reales ist, was diese Wörter bezeichnen, so konnen sie auch nicht koreferentiell sein.

Daß sich der Bezug zu Substanz und Seiendem dadurch ergibt, daß Vorstellungsbegriffe den Gegenstanden mittels des *apoha* zugeschrieben werden (*upacāra*), laßt der Naiyāyika nicht gelten. Er reklamiert wie oben[38], daß in der Auffasssung Dignāgas der Hauptgegenstand (hier *mukhya*) fehlt, von dem die Übertragung ihren Ausgang nimmt Er bringt das Beispiel. ‚Dieser junge Mann ist (wie) ein Lowe'. Das

---

[35] Siehe die am Ende des Kapitels zu NS II 2,69 (*samānaprasavātmikā jātih*) angefuhrten Schlußfolgerungen (NV 693,13–694,4) [1] *gavādiṣv anuvṛttipratyayo dṛṣṭaḥ piṇḍavyatiriktāt liṅgād bhavatīti viśesavattvān nīlādipratyayavad iti* | [2] *goto 'rthāntaraṃ gotvaṃ bhinnapratyayaviṣayatvād rūpasparśapratyayavad iti* | [3] *goto 'rthāntaram gotvam vyapadeśaśabdaviṣayatvāt caitrāśvavat* [4] *gor gotvānuvṛttipratyayā bhinnanimittā viśesavattvāt rūpādipratyayavad iti* ||; vgl n. 30

[36] Das Argument erscheint schon oben (Uttarapaksa I/3d [p 358])

[37] Das Argument erscheint schon oben (Uttarapakṣa I/3f [p 359]).

[38] Uttarapaksa I/4 (p 359); vgl. Uttarapaksa I/0 (p 357)

heißt. Wenn „Lowe" fur einen Löwen und für einen jungen Mann verwendet werden kann, worin besteht (die Regel für) die Zuschreibung?

3 (686,7–689,10) – Gegen den *apoha* als solchen:
3a (686,7–12) – Die (negative) Erkenntnis „Nichtkuh" setzt die (positive) Erkenntnis „Kuh" voraus.
3b (687,2–5) – ‚Und ist dieser Ausschluß des anderen „es ist nicht eine Nichtkuh", der [von euch als] Gegenstand des Wortes „Kuh" [angenommen wird], ein Sein (*bhāva*) oder ein Nichtsein (*abhāva*)? Falls er ein Sein ist, ist er die Kuh oder die Nichtkuh? Wenn er die Kuh ist, gibt es keine Meinungsverschiedenheit. Oder aber die Nichtkuh ist der Gegenstand des Wortes „Kuh". O Gluck fur den Wortgegenstand![39] Ein Nichtsein aber ist nicht denkbar, weil eine Anordnung und eine affirmative Erkenntnis ohne Gegenstand wären. Denn auf Grund des Hörens des Wortes „Kuh" gibt es weder eine Anordnung bezuglich eines Nichtseins noch eine Affirmation. Und der Wortgegenstand wird durch eine Erkenntnis erkannt, und auf Grund des Wortes „Kuh" wird uberhaupt kein Nichtsein erkannt.'
3c (687,6–13) – Im Falle des Wortes „alles" sieht der Naiyāyika die Schwierigkeit, daß es nichts gibt, was ausgeschlossen werden konnte; „nichtalles" ist unsinnig. Der Gegner meint, „eines" wäre ausgeschlossen, worauf geantwortet wird: Wenn „eines" ausgeschlossen wird, wird ein Teil des Umfanges des Wortes „alles" ausgeschlossen, und damit verliert das Wort „alles" seinen Bezug. Daruber hinaus wird unterstellt, daß dann auch die Worter für eine Vereinigung (*samudāya*) – wie z. B. „Krug" – ihre Teile (Hals, Boden etc.) verneinen wurden und damit inhaltsleer waren; ebenso die Zahlworter[40].
3d (687,14–19) – Die Sonderung ist eine Tatigkeit. Was ist ihr Objekt? Ist es die Kuh, wieso spricht man dann von einem Nichtvorhandensein der Kuh? Ist es das, was keine Kuh ist, wie kann von einem (beliebigen) Nichtvorhandensein auf die Kuh ubergegangen werden? Diese Überlegung fuhrt wieder dazu, daß eine Erkenntnis eines Gegenstandes gegeben sein muß, um diesen Gegenstand auch negieren zu konnen. Die positive Erkenntnis ist in jedem Fall die erste.
3e (688,2–6) – Ist die Sonderung von der Kuh getrennt oder nicht? Wenn sie getrennt ist, hangt sie mit ihr zusammen oder nicht? Als etwas Getrenntes und Zusammenhängendes kann sie nur als Eigenschaft verstanden werden. Dann bezeichnet das Wort „Kuh" eine Eigenschaft, und Satze wie „die Kuh steht" werden unsinnig, da keine Koreferenz zwischen dem Eigenschaftswort und dem Verb moglich ist Hangt sie nicht mit der Kuh zusammen, worin besteht dann die Ver-

39 Oder ‚O (welch) Geschick bezuglich des Wortgegenstandes!'
40 Wenn „zwei" ist gleich „nichteins", ist damit auch „zwei" verloren

bindung mit der Kuh, wie sie in Ausdrucken wie „Sonderung der Kuh" sichtbar wird? Ist die Sonderung allerdings nichts von der Kuh Verschiedenes, ist mit der Einfuhrung des Begriffes der Sonderung uberhaupt nichts gewonnen.

3f (688,7f.) – Weiters: gibt es fur ein Ding eine einzige Sonderung oder mehrere? Gibt es eine, betrifft sie eine Vielzahl von Kuhen und ist somit eben die Gemeinsamkeit Kuhtum. Gibt es aber mehrere, ist es fraglich, wie man zur Erkenntnis des Wortgegenstandes kommt, weil dann das Allgemeine unzahlig ware wie die Dinge selbst.

3g (688,9–12)[41] – Ist die Sonderung selbst etwas, das bezeichnet werden kann? Wenn ja, ist die Bedeutung des Wortes „Sonderung" entweder, wenn man sie positiv bestimmt (*vidhirūpeṇa*), nicht eindeutig (*anaikāntika*), weil dann für sie selbst nicht zutreffen wurde, daß sie durch Sonderung bestimmt ist, oder man akzeptiert, wenn man sie einem Ausschluß nach (*anyavyāvṛttyā*) bestimmt, die Bedeutung „Sonderung von Nichtsonderung". Dann kommt man zur Frage, was die Nichtsonderung ist. Sie ist die Sonderung von Nicht-Nichtsonderung. Das ergibt einen *regressus ad infinitum* (*anavasthā*). Ist sie aber nicht bezeichenbar, widerspricht das ihrer Verwendung in der Aussage, daß ein Wort die Sonderung von anderen Wortgegenständen bewirke[42].

3h (688,12–16) – Wenn die Sonderung als solche nicht bezeichenbar ist, sie bloß in dem besteht, was absondert, so ist das ein Widerspruch, weil der der Sonderung eigene Gegenstand nicht angegeben wird. Wenn die Sonderung immer nur in einem Ausschluß besteht, wurde das heißen, daß sie etwas Negatives, Nichtvorhandenes, bezeichnet: Sie bezeichnet etwas, was nicht bezeichnet wird, und das ist ein Widerspruch bzw. ist es fraglich, was das Besondere an der Sonderung ist, wodurch sie unterschieden, bestimmt werden konnte.

3i (688,16–689,9) – Gattung und Eigenschaft kommen der Substanz zu, aber nicht die beiden Ausschließungen „nichtblau" und „Nichtlotus". Daher gibt es keinen Gegenstand der Koreferenz fur den *apohavādin*.

689,9f. – Mit der abschließenden Bemerkung, daß die Sonderung widerlegt ist, endet der *uttarapaksa*.

Schluß

Beide Seiten arbeiten unter ahnlichen Voraussetzungen, einem indischen *arbor porphyrii*. Wahrend die Naiyāyikas diesen Kategorien-

[41] Diese Stelle des NV ist sehr schwer verstandlich Das Zitat TSP 389,14–19, das die im NV fehlende Alternative *vidhirūpena* – *anyavyāvṛttyā* bietet, gibt einen besseren Sinn.

[42] Der Bezug ist hier vermutlich auf PS V 11d (*tenānyāpohakṛc chrutiḥ*)

baum strenger Hierarchie in der Begrifflichkeit realer Gemeinsamkeiten erklaren konnen, muß Dignāga ohne diese auskommen.[43] Die Diskussion ist insofern schwierig, als der Status von „Abstrakta“ fur beide Seiten verschieden ist.[44] Uddyotakara kann allerdings zur Unterscheidung der Wortarten von „Kuh“ und „Kuhtum“ die verschiedenen *referenda* Manifestation und Gemeinsamkeit anführen. Fur Dignāga sind letzlich beide Arten von Ausdrucken Abstrakta[45]. So stehen die Auffassungen unversöhnlich gegeneinander: Auf der einen Seite die Ansicht Dignāgas, die besagt, daß sich Wörter auf Konzepte beziehen, deren Gehalt als Sonderung von anderem bestimmt wird; auf der anderen Seite die Naiyāyikas, fur die Worter Realia bezeichnen. Das Schema von Haupt- und Nebengegenstand (*pradhāna – upasarjana*) wird von Uddyotakara in den Vordergrund geruckt, womit er die Argumente aus dem Anfang von PS V zu beseitigen sucht. Ein beträchtlicher Teil der vorgebrachten Argumentation behandelt die Formulierungen Dignāgas ganz im Formalen. Es laßt sich der Eindruck nicht unterdrucken, daß Uddyotakara Argumente aneinanderreiht, ohne daß eine rechte Diskussion entwickelt wird. Wichtige Punkte der Theorie Dignāgas werden nicht behandelt: z. B. kommt die grundlegende, strikte Unterscheidung Dignāgas des Bereiches von Wörtern und Vorstellungen (*sāmānyalakṣaṇa*) und des Bereiches der Gegenstande (*svalakṣaṇa*) nicht zur Sprache. Nicht erwähnt wird z. B. auch die Frage der Wort-Universalien (*śabdasāmānya*)[46]. Wahrscheinlich darf man aber von Uddyotakara nicht zu viel erwarten; dazu ist auch der Charakter von Nyāyavārttika und Pramānasamuccaya zu verschieden Wahrend Dignāga immerhin eines von sechs Kapiteln den Problemen der Sprache widmet, bildet die entsprechende Diskussion im Nyāyavārttika einen vergleichsweise kurzen Abschnitt eines doch sehr weitgespannten Werkes[47].

---

[43] Zu Dignāgas kategoriellen Schema s. KATSURA 1979: 493f und 1991: 131

[44] Auffallend ist hierbei auch, wie sehr die Diskussion auf „Dinge“ konzentriert ist Der Status von singularen und generellen Abstrakta wie „Tapferkeit“ und „Tugend“ wird nicht beruhrt

[45] Siehe PS V 10b *sgra don 'ba' źig pa dan mtshuṅs* (PS^V), *'dir ni sgra mtshuns pa źig go* (PS^K) – Das ist ein Punkt, an dem Dharmakīrti einhakt In einem Abschnitt der Pramāṇavārttikasvavrtti klart er im Anschluß an PS V 37–38b das Verhaltnis von Verschiedenheit („Kuhtum“) und Verschiedenem („Kuh“); s PVSV 32,13–34,6.

[46] Siehe dazu PIND 1991

[47] Der kurzlich von MATILAL (1989a: 59) vorgetragenen Ansicht, daß Uddyotakara eine brillante Darstellung der *apoha*-Lehre gibt, kann ich mich nicht anschließen Treffend hingegen erscheint mir die Einschatzung von BIARDEAU (1964: 239), Uddyotakara, wie vor ihm der Sūtrakāra und Paksilasvāmin, postuliere „une solution syncrétiste de ce probleme. Reprenant

Schließlich bestatigt die Lekture dieses Abschnittes die von OBERHAMMER schon vor dreißig Jahren vorgetragene Einschatzung Uddyotakaras: „... he juxtaposes sources without really assimilating them. In those cases where we can check it, it looks as though he had intended to bring the doctrines of Pakṣilasvāmī up to date and to defend them against the attacks of the opponents by adding to the Bhāṣyam of Pakṣilasvāmī the contemporary doctrines of the Nyāya school through his Vārttikam, or by reading them into it. Perhaps it was this aspiration which gave to his Nyāyavārttikam this peculiar form not quite fitting to the usual idea of a Vārttikam, and induced him nevertheless to call his work by this name“[48].

Abkurzungen und Literatur

BIARDEAU 1964 — MADELEINE BIARDEAU, Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. [Le monde d'outre-mer passé et présent, 1ère série, Études XXIII]. Paris – La Haye Mouton – École Pratique des Hautes Études, 1964

FRAUWALLNER 1984 — ERICH FRAUWALLNER, Nachgelassene Werke I Aufsatze, Beitrage, Skizzen hrsg von E STEINKELLNER. [SbÖAW 438 = Veroffentlichungen der Kommission fur Sprachen und Kulturen Sudasiens, Heft 19] Wien· Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1984.

HATTORI 1968 — MASAAKI HATTORI, Dignāga, On Perception, being the Pratyaksapariccheda of Dignāga's Pramānasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions Translated and annotated [HOS 47] Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1968

HATTORI 1979 — Id , Uddyotakara ni hihan sareru Apoha-ron [„Die bei Uddyotakara kritisierte Apoha-Lehre"] In Ito Shinōj Taraka Junshō kyojū shōku kinen Bukkyōgaku ronibun shū Tōkyō 1979, p. 117–131

HATTORI 1980 — Id., Nyāyavārttika, II.2.66 ni okeru Apoha-ron hihan [„Kritik der Apoha-Lehre in NV II 2,66] Mikkyō-gaku 16 (1980) 15–30

HAYES 1988 — RICHARD P HAYES, Dignāga on the Interpretation of Signs [Studies of Classical India, Vol 9] Dordrecht – Boston – London Kluwer, 1988

KATSURA 1979 — SHORYU KATSURA, The Apoha Theory of Dignāga Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū 28,1 (1979) 493–489

KATSURA 1991 — Id., Dignāga and Dharmakīrti on *apoha* In Studies in the Buddhist Epistemological Tradition Proceedings of

l'idée de Patañjali d'objet principal et d'objet secondaire ou annexe du mot, il joue sur les trois termes *jāti*, *ākṛti* et *vyakti*"

[48] OBERHAMMER-18· 150

the Second International Dharmakīrti Conference, ed. E. STEINKELLNER Wien 1991, p. 129–146.

MATILAL 1989a — BIMAL KRISHNA MATILAL, Apoha: Dinnāga as Interpreted by Uddyotakara. Indian Journal of Buddhist Studies 1,1 (1989) 53–60.

MATILAL 1989b — Id., Apoha: Uddyotakara's Critique of Diṅnāga Indian Journal of Buddhist Studies 1,2 (1989) 4–11

MBh — The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali, ed. F. KIELHORN. Third Edition revised and furnished with additional readings, references and select critical notes by K V. ABHYANKAR. Vol I–III Poona· Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962–1972.

NBh — Pakṣilasvāmin, Nyāyabhāṣya: s. NV.

NS — Gautama, Nyāyasūtra s NV.

NV — Uddyotakara, Nyāyavārttika· Nyāyadarśanam. With Vātsyāyana's Bhāsya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā & Viśvanātha's Vṛtti crit. edd TARANATHA NYAYA-TARKATIRTHA – AMARENDRAMOHAN TARKATIRTHA – HEMANTAKUMAR TARKATIRTHA. Vol. I–II [Calcutta Sanskrit Series 18 & 29]. Calcutta 1936–1944 (repr Kyoto 1982)

NVTT — Vācaspatimiśra, Nyāyavārttikatātparyaṭīkā. s NV

PIND 1991 — OLE PIND, Dignāga on *śabdasāmānya* and *śabdaviśeṣa*. In. Studies in the Buddhist Epistemological Tradition (s KATSURA 1991), p 269–280

PS — Dignāga, Pramānasamuccaya: MASAAKI HATTORI, The Pramānasamuccayavṛtti of Dignāga with Jinendrabuddhi's Commentary Chapter Five. Anyāpoha-parīksā. Tibetan Text with Sanskrit Fragments Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University 21 (1982) 103–224

PSV — Dignāga, Pramānasamuccayavrtti s PS

PS(V)K — Dignāga, Pramānasamuccaya(vrtti). Übersetzung von Kanakavarman und Dad pa'i śes rab s PS.

PS(V)V — Dignāga, Pramāṇasamuccaya(vṛtti) Übersetzung von Vasudharaksita und Seṅ rgyal s PS

PV I — Dharmakīrti, Pramānavārttika· RANIERO GNOLI, The Pramānavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary Text and Critical Notes [Serie Orientale Roma XXIII] Roma Istituto italiano per il medio ed estremo oriente, 1960

PVSV — Dharmakīrti, Pramāṇavārttikasvavṛtti s PV I

SPITZER 1927 — MORITZ SPITZER, Begriffsuntersuchungen zum Nyāyabhāsya Leipzig Otto Harrassowitz, 1927.

STEINKELLNER 1963 — ERNST STEINKELLNER, Zur Zitierweise Kamalaśīla's. WZKSO 7 (1963) 116–150

TSP — Kamalaśīla, Tattvasaṃgrahapañjikā Tattvasangraha of Ācārya Shāntarakṣita With the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla crit ed DWARIKADAS SHASTRI. 2 vols. [Bauddha Bharati Series 1–2] Varanasi 1968

VP Bhartṛhari, Vākyapadīya: Bhartrharis Vākyapadīya Die Mūlakārikās nach den Handschriften hrsg und mit einem Pāda-Index versehen von W. RAU [AKM XLII] Wiesbaden Franz Steiner – Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, 1977

VS Kaṇāda, Vaiśeṣikasūtra Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda, crit ed. JAMBUVIJAYAJI. Baroda Oriental Institute, 1961.

ĀLAYAVIJÑĀNA AND *KLIṢṬAMANAS* IN THE PRAMĀṆAVĀRTTIKA?

*By Eli Franco, Melbourne**

In a seminal paper, "Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā"[1], L. SCHMITHAUSEN has pointed out a number of peculiar traits in Vasubandhu's Viṃśatikā and Triṃśikā which set these works apart from other Yogācāra works attributed to Vasubandhu, notably the commentaries on works by Asaṅga and Maitreyanātha. The most important of these traits is that the idealism in the Viṃśatikā (unlike in the Triṃśikā as well) is based on a single-layered series of cognition ("einschichtiger Erkenntnisstrom"[2]). In other words, unlike what one may call "mainstream" Yogācāra works, where up to eight cognitions can arise at the same time for one and the same living being, i. e. the five sense cognitions, the empirical or conscious mental cognition, and two subconscious mental cognitions: *ālayavijñāna* and *kliṣṭamanas*, the Viṃśatikā presupposes a series in which cognitions arise only one at the time, as is the case in the Sautrāntika and almost all other Hīnayāna schools, with the notable exception of the Mahāsāṅghika[3]. This important observation, which was presented and argued for with great care, had far-reaching consequences It allowed SCHMITHAUSEN to link the author of the Abhidharmakośa and Karmasiddhi to the author of Vi and Tr, and by that to provide invaluable support for FRAUWALLNER's hypothesis of two Vasubandhus, which until that time had met with rather sceptical and incredulous reactions[4] It also established a link between the Vi and the works of Dignāga and Dharmakīrti, and in doing so, it articulated for the first time a doctrinal difference between Yogācāra properly speaking and what is elsewhere called Sautrāntika-Yogācāra[5]. A further important consequence of

---

* I would like to thank Dr Karin Preisendanz for reading the first draft of this paper and making some extremely helpful comments

1 WZKS 11 (1967) 109–136

2 L SCHMITHAUSEN, op cit , p 113ff.

3 Cf L DE LA VALLÉE POUSSIN, Vijñaptimātratāsiddhi La Siddhi de Hiuan-Tsang Tome I Paris 1928, p. 184n 2, 186, 411n 1, cited by L. SCHMITHAUSEN, op. cit , p 113n. 19.

4 Cf L. SCHMITHAUSEN, op cit , p. 110 with n. 4–6

5 As far as I know, this term does not appear in any Indian text According to Professor Mimaki it may have been invented by ŠČERBATSKIJ

that study was to show that there is a significant gap between the Vi and the Tr, and that there are important systematic differences between the two works[6]. Finally, the nature of the transformation of cognition in these works was explained differently than was done before by FRAUWALLNER, HACKER and RUEGG[7].

Although the above paper has been often referred to and implicitly endorsed in the last twenty-five years, I am not aware of any attempt to evaluate its arguments[8]. My purpose here is to argue that Dharmakīrti accepted a multiple-layered series of cognition, and that consequently the often repeated claim that the *ālayavijñāna* (or for that matter the *kliṣṭamanas*) was not admitted by Dharmakīrti, is not very likely. I shall, therefore, review here only those arguments of SCHMITHAUSEN which are pertinent to our subject matter, i. e., I shall leave out the case of the Tr, since it is undisputed that this work advocates the *ālayavijñāna* and a multiple-layered series of cognition.

Four arguments are raised to support the claim that the Vi presupposes a single-layered series of cognition, but although they all point at the right direction, none of them, I think, is conclusive:

(1) The various usages of the term *saṃtānapariṇāmaviśeṣa*, especially where one would expect the term *ālayavijñāna* to appear[9]. However, although this term is a typical Sautrāntika expression, it does not necessarily exclude the possibility of a multiple-layered series, and as SCHMITHAUSEN pointed out, it is used in the Tr in this manner.

(2) The explanation of the six inner realms (*āyatana*), i. e., the five senses and the "mind", as seeds which undergo a special transformation (unlike in Yogācāra where the senses are conceived as pictures or images in the *ālayavijñāna*). But SCHMITHAUSEN himself notes the exception to his own argument: "Dort [i. e , in Vijñaptimātratāsiddhi 19c12–27] wird zwar im Sinne des Yogācāra das Ālayavijñāna und das Modell des Erkenntnisstrom-Komplexes anerkannt, aber dennoch werden die Sinnesorgane im Sinne der Vś [= Vi] als die Samen der Sinneserkenntnisse interpretiert"[10].

(3) Vasubandhu declares *citta*, *manas*, *vijñāna*, and *vijñapti* to be synonymous. In Yogācāra texts, on the other hand, these terms are used

[6] Op cit , p 130 with n 67

[7] Ib , p 130f with n 69

[8] For a possible exception cf. A SINGH, The Heart of Buddhist Philosophy – Dinnāga and Dharmakīrti Delhi 1984, p. 31ff , which, however, is not available to me L SCHMITHAUSEN (Ālayavijñāna On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo 1987, II/ 262n 101) says that SINGH's "objections misunderstand the purport of, and partly even misrepresent, my arguments"

[9] Cf. L. SCHMITHAUSEN, op. cit (see n 1), p 114–116

[10] Ib , p 118

to differentiate different kinds of cognitions: *citta* is used for the *ālaya-vijñāna*, *manas* designates the *kliṣṭamanas*, *vijñāna* and *vijñapti* refer to the five sense cognitions and the *manovijñāna*. But here too there are exceptions to the rule as the term *ālayavijñāna* itself demonstrates, and SCHMITHAUSEN himself concedes that next to their special meanings, all these terms also have a general meaning[11].

(4) The relationship between perception and conceptual construction. In the final analysis this argument boils down to the fact that according to Vi 8,29f. the conceptual mental cognition comes after perception, whereas in other texts – as e.g. in the Sandhinirmocanasūtra – it is contemporary with it. But here again, although the discussion does not have any recourse to a multiple-layered series or to the *ālaya-vijñāna*, it does not contain a compelling rejection of them, especially as a great deal of the arguments relies on the opponent's presuppositions.

All this is not meant as a criticism of SCHMITHAUSEN's observations, but only as an additional clarification. Indeed, many passages in the Vi point at the Sautrāntika direction, but as far as I can see, Vasubandhu never crosses the line, beyond which we could positively affirm that he did not accept the multiple-layered series with the *ālaya-vijñāna* that it entails Nor does SCHMITHAUSEN make any such claim, for his arguments only show that the Vi does not make use of a multiple-layered series, not that it rejects it[12].

Clearly, if we assume that the single-layered series is Vasubandhu's own doctrine in the Vi, and accepting the sequence Karmasiddhi – Vi – Tr, we will have to assume that Vasubandhu accepted the *ālaya-vijñāna* and the multiple-layered series in the Karmasiddhi[13], rejected them in the Vi, and re-accepted them in the Tr. Such an assumption is not impossible, but is highly unlikely. On the other hand, why should Vasubandhu argue on the basis of a doctrine which is no longer acceptable to him? Seeing the Vi in the context of Vasubandhu's conversion from Sautrāntika to Yogācāra and the theory of two Vasubandhus, SCHMITHAUSEN did not raise the questions as to why the work was written, what its purport is, who its adversaries are.

It is quite clear that the Vi is a polemical work, that its purport, as the title says, is to prove *vijñaptimātratā*, that its opponents are the Sautrāntikas. It seems reasonable, therefore, that in trying to make his point, Vasubandhu would argue as much as possible from the Sautrāntika presuppositions, and that he saw no need to drag the

---

11 Ib , p 120

12 This point is perhaps worth emphasizing, for I misunderstood it I would like to thank Professor Schmithausen for clarifying it to me

13 Cf KS 38f

ālayavijñāna into the controversy; for in doing so he would have encumbered the subject matter unnecessarily.

To sum up, even though there is strong evidence for a single-layered series of cognitions in the Vi, this evidence is not conclusive in the sense that it should not be taken as Vasubandhu's own doctrine, and this may be due to the polemical nature of the work which was directed against the Sautrāntikas. And even if the more natural reading of the Vi presupposes a single-layered series of cognition, Vasubandhu still keeps the door open for a possible Yogācāra reading of the text.

Similarly, there is no need to assume that Dignāga and Dharmakīrti professed a single-layered series of cognition even in those passages of their work which were written from the Yogācāra point of view. For one thing, it would be difficult to explain why they should follow an implicit tradition of the Vi, which is clearly incompatible with the Tr. The case of Dignāga deserves a separate study, which I do not propose to undertake here. It seems to me, however, that we could explain the indicators of a single-layered series in the Ālambanaparīkṣā as being due to its polemical vein above all against the Sautrāntikas. In the case of Dharmakīrti, however, there is actually some positive evidence for the acceptance of the *ālayavijñāna* and multiple-layered series of cognition.

As is well known, the term *ālaya(vijñāna)* appears in PV II 522, but so far the prevailing opinion among scholars was that Dharmakīrti did not really mean it, or at least did not mean it as its own doctrine Thus, RUEGG refers to this stanza saying that it forms only an apparent exception to the fact that Dharmakīrti did not admit the *ālayavijñāna*[14]. Unfortunately, he does not explain why the exception is "apparent". Perhaps he means that the term *ālaya* in this stanza does not refer to the *ālayavijñāna*, but this is highly unlikely In any case, as evidence for this statement he gives a reference to a late Tibetan *grub mtha'* text[15], which can hardly be considered authoritative in a historical sense.

SCHMITHAUSEN makes a much stronger case in offering a translation of the stanza and a discussion of its context. The stanza (PV II 522) and the proposed translation read as follows:

sakṛd vijātīyajātāv apy ekena paṭīyasā /
cittenāhitavaiguṇyād ālayān nānyasaṃbhavaḥ //

---

[14] Cf. D.S. RUEGG, La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme Paris 1969, p 435 "Comme Dignāga dans son *Pramāṇasamuccaya*, Dharmakīrti ne semble pas avoir admis l'*ālayavijñāna* dans son *Pramāṇavārttika*" and n 2 thereon "Le vers 3 522 n'est qu'une exception apparente"

[15] Ib., p 435n 2

„Obgleich verschiedenartige Erkenntnisse gleichzeitig entstehen (können), (kommt es doch vor, daß) aus dem Ālayavijñāna (nur eine Erkenntnis) entsteht, die ubrigen (aber) nicht, weil (das Ālayavijñāna) durch eine besonders intensive Erkenntnis unfahig gemacht worden ist, (die ubrigen zu erzeugen)."[16]

I would like to suggest a somewhat different translation for this stanza:

'Even though cognitions of different kinds arise at the same time [from the *ālayavijñāna*], because the *ālaya*[*vijñāna*] is rendered ineffective by one intensive cognition [of a specific kind], another [cognition of that kind] does not (or: cannot) arise.'

In other words, there is no need to interpret the locative as expressing a potential condition and that actually only one cognition arises from the *ālayavijñāna*. For instance, if you constantly look at a blue object, a cognition of a red object cannot arise, i. e., the *ālayavijñāna* cannot produce it; but it can produce (at the same time!) cognitions of a different kind, such as of smell, touch, etc. Note also the different interpretation of *eka* and *anya* in the two translations.

Nevertheless, even if my interpretation of the stanza is accepted, it would not seriously affect SCHMITHAUSEN's thesis, because one could still follow his explanation that the argument only means to show that an actual or empirical *samanantarapratyaya* is also necessary from the Yogācāra point of view, and it does not commit Dharmakīrti to the Yogācāra presuppositions.[17]

Taken in itself, PV II 522 is, therefore, not conclusive one way or the other. PV II 133, on the other hand, presents a more clear-cut case:

manaso[18] *yugapadvṛtteḥ savikalpāvikalpayoḥ* /
vimūḍho laghuvṛtter vā tayor aikyam vyavasyati //

'Because conceptual and non-conceptual cognitions evolve from the "mind" at the same time, or because they evolve quickly [one after the other], the confused [cognizer erroneously] determines the two as one.'

---

16 Op cit (see n 1), p 127f

17 Cf ib., p. 128: "Dieser Vers soll aber, wie aus dem Zusammenhang klar hervorgeht, lediglich zeigen, daß man auch auf der Basis des Yogācārasystems und seines Erkenntnisstrom-Komplexes nicht ohne die Kausalitat der vorhergehenden (empirisch faßbaren) aktuellen Erkenntnis – des '*samanantara-pratyayah*' – auskommt Daraus folgt aber keineswegs, daß Dharmakīrti selbst diese Voraussetzungen des Yogācāra billigt" I agree wholeheartedly, but I would like to add that the opposite does not follow either, i e , it does not follow that Dharmakīrti does not accept the Yogācāra presuppositions

18 MIYASAKA conjectures *manasor* on the basis of the Tibetan translation *rtog bcas rtog pa med pa'i yid* Even if the conjecture is accepted – the Tibetan translation being, on the whole, very reliable –, this would not affect the statement that two cognitions arise at the same time

As far as I can see, Dharmakīrti does not argue here from somebody else's presuppositions, or if he does so, it is only in the second alternative. It seems, therefore, that Dharmakīrti did endorse, at least as an acceptable alternative, a multiple-layered series of cognition, and consequently he must have accepted the *ālayavijñāna* and the *kliṣṭamanas* as well. At least it would seem odd that he should accept a multiple-layered series constituted by *pravṛttivijñāna*s alone, even though, of course, such a possibility cannot be absolutely excluded. In any case, a single-layered series is no longer tenable, and we may cite additional evidence from the TS(P) to that effect[19].

But if this is the case, why is the *ālayavijñāna* mentioned only once, and even that under such dubious circumstances? Probably because Dharmakīrti has written his works both from the Yogācāra and the Sautrāntika points of view. We do not know yet how this works out in detail, whether the entire work can be read from both points of view, as the well-known picture puzzle of a vase and two faces which can be seen alternatively, depending on one's focus; or, as Dharmottara claimed, at least for the Pramāṇaviniścaya[20], whether this cannot be done throughout the work. But then, his arguments seem to refer to other commentators who believed that this could be done indeed And although we don't know how they interpreted Pramāṇaviniścaya I, we can observe that the Yogācāra point of view appears only towards the end of the chapter, but in such a way that it reflects backwards on everything that was stated before, and transforms our perspective from external to internal object. In other cases, the Sautrāntika and the Yogācāra points of view are presented next to each other with a disjunction, as above in PV II 133. And as far as I can see, the first alternative always represents the Yogācāra view, giving it in this way a certain primacy.

If the *ālayavijñāna* is accepted in the PV, we could safely assume that the *kliṣṭamanas* is accepted as well, for the two usually go as a pair. However, the only probable (not at all certain) reference to the *kliṣṭamanas* I was able to find so far is in PV I 41. Since this stanza forms a unity with 39f., we need to look at all three together:

pratyekam upaghāte 'pi nendriyāṇām manomateḥ /
upaghāto 'sti bhaṅge 'syās teṣāṃ bhangaś ca dṛśyate //39//

---

[19] Cf TS(P) 1246ff., notably TSP I/460,11–13 *yadaiva nartakīm utpaśyati tadaiva gītādiśabdam śrnoti karpūrādirasam āsvādayati nāsikāpaṭuvinyastakusumāmodam jighrati vyajanānilādisparśaṃ ca spṛśativastrābharaṇādidānādi ca cintayati*

[20] Cf E. STEINKELLNER – H KRASSER, Dharmottaras Exkurs zur Definition gultiger Erkenntnis im Pramānaviniścaya Wien 1989, p 92

tasmāt sthityāśrayo buddher buddhim eva samāśritaḥ /
kaś cin nimittam akṣāṇāṃ tasmād akṣāṇi buddhitaḥ //40//
yādṛśy ākṣepikā sāsīt paścād apy astu tādṛśī /
tajjñānair upakāryatvād uktam kāyāśritaṃ manaḥ //41//

'[Nor are the senses, or the body together with the senses, the cause of cognition, because] even when each/any one of the senses is damaged, the mental cognition is not damaged. But when the [mental cognition] is destroyed, their (i. e. the senses') destruction is observed.
'Therefore, the support of the continuity/subsistence of cognition is a certain [thing] which is supported [in its turn] by the cognition alone/itself; it is the efficient cause of the senses. Therefore, the senses [arise] from the cognition [and not vice versa].
'Of which sort the projecting/propelling [cognition] was [before], of that sort it would be later on as well. The "mind" is said to be supported by the body, because it is helped by the cognitions of the [body].'

The above illustrates nicely how rich and suggestive Dharmakīrti's verses can be, and at the same time, how difficult it is to pin them down as committed to a specific metaphysical doctrine. The fact that the mental cognition is said not to be damaged or destroyed (*upaghāta/bhaṅga* [39]) when the senses are damaged or destroyed could be taken as excluding the momentary mental cognitions of the Sautrāntika, but the stanza can also be read from the *vyavahāra* point of view, or as referring to a series of mental cognitions, and indeed the word *sthiti* (40a) can refer to the successive continuity of a series.
The "mental" cognition which could be interpreted either as a conscious mental event, or as the *ālayavijñāna*, or as the *kliṣṭamanas*, is deliberately ambiguous. The support of the cognition which is supported in its turn by a cognition is left unspecified, and there is a certain disagreement among the commentators as to what this support is. Prajñākaragupta says that it is *karman*, whereas Devendrabuddhi and Manorathanandin say that it is the previous cognition.
Equally ambiguous is the statement that the senses arise from the cognition (40d): It could refer to the *ālayavijñāna* which carries the seeds of the senses, but it could also be interpreted "innocently" or realistically, for after all this is also the order of things in the *pratītyasamutpāda*.
The adjective *ākṣepikā* (41a) is also very suggestive, for *ā+kṣip* is usually employed in the sense of producing *karman* as well as being produced by *karman*[21]. More specifically, it may be used for a special

[21] Cf T VETTER, Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika Der Abschnitt uber den Buddha und die vier edlen Wahrheiten im Pramāṇasiddhi-Kapitel eingeleitet, ediert und ubersetzt. Wien ²1990, p 94 and n 1

kind of *karman* which entails (*ā+kṣip*) a new existence, as opposed to another type of *karman* which "supplements (*paripūrayati*) this [new] existence by special pleasant or unpleasant features"[22]. But here too, we cannot pin Dharmakīrti down, for elsewhere he uses *ā+kṣip* for production in general without any reference to *karman*[23]. However, all three commentators take *ākṣepikā* in the special sense of entailing a new existence, and I think it would be unlikely to take it in any other sense. Note also that the formulation in st. 41 evokes st. 36 where the cognition is referred to as *pratisaṃdhānaśaktimat*, another term which is usually used in the special sense of linking to another life. Further, all three commentators identify the cognition which entails new existence, or which casts a beginningless and uninterrupted series of lives (*anādijanmaprabandha*), as the apprehension of the self (*ātmagraha*, *ahaṃkāralakṣanamanas*, *bdag tu 'dzin pa*). And in the Yogācāra it is the *kliṣṭamanas* which apprehends mistakenly the *ālayavijñāna* as the Self[24].

Did the commentators understand *manomati* (39b), *buddhi* (40), or *manas* (41d) in these stanzas as referring to the *kliṣṭamanas*? I have no doubt that this is the case with Prajñākaragupta. The expression itself occurs only in PVA 66,4 (on 48): *na kliṣṭaṃ manaḥ kāyāśritam tataḥ*. But even without mentioning it by name, he clearly refers to it. Devendrabuddhi's case (followed by Manorathanandin [PVV 23,10–12]) is more ambiguous, and there is nothing to prevent us from taking his interpretation of the apprehension of the self as referring to a Sautrāntika type of *satkāyadṛṣṭi* etc.[25].

But even though we cannot argue here for an absolutely certain reference to the *kliṣṭamanas*, I will certainly maintain that these stanzas have a strong and unmistakable Yogācāra "flavour", and that the mental cognition here can and needs to be understood either as *ālayavijñāna* or as *kliṣṭamanas*. This claim is meant, of course, in the sense of an alternative which is acceptable to Dharmakīrti, not as the single possible interpretation.

This suggestion is further corroborated by the second half of 41, which is raised in order to avoid a contradiction with the Buddhist scriptures which say that the "mind" (or the cognition) is supported

---

22 L. SCHMITHAUSEN, op. cit (see n 8), I/136.

23 Cf. PV I 99b (*ākṣepāt*), cf. also AKBh IV 4cd (VP IV/27) and 10cd (VP IV/37)

24 Cf. SCHMITHAUSEN, ib , I/147, 150ff

25 Cf. PVP 24a3: *bdag tu 'dzin la sogs pa dan ldan pa can gyi skye ba yons su len pa'i dus na* (**janmaparigrahakāle*; cf PV I 35d *janmaparigrahe*) The fact that Devendrabuddhi and Manorathanandin mention the body and the senses in this context does not necessarily imply that they took this stanza as representing solely the Sautrāntika point of view, because the next two verses explain the body as the cognition of the body

by the body Which scriptures Dharmakīrti had in mind is unclear. Devendrabuddhi (PVP 24b1) quotes an unidentified *siddhānta*: *lus daṅ sems dag ni phan tshun rjes su byed pa can ñid śes bya ba'i grub pa'i mthas* . . . The same is repeated by Prajñākaragupta (PVA 59,30–60,1): *anyonyānuvidhāyitvam kāyacittayoḥ* 'Body and mind conform to each other'.[26] Such statements, claims Dharmakīrti, do not contradict his position, because what is meant there by the word "body" is not the body, but the cognitions of the body. Here again, it is not impossible to interpret this statement from a realistic point of view. But it is equally possible, and in fact much more probable, to take this statement as a reference to the Yogācāra doctrine that the body is just an image in the *ālayavijñāna*[27]. I would go even further and claim that this statement can be used as a key with which the entire Pramāṇasiddhi chapter could be read from an idealistic point of view.

Finally, the interpretation of 39–41 as representing a Yogācāra point of view is also strengthened by the fact that it appears only as the first of two alternatives. And the second alternative, which is formulated as a concession is clearly a realistic one (PV I 42):

yady apy akṣair vinā buddhir na tāny api tayā vinā /
tathāpy anyonyahetutvaṃ tato 'py anyonyahetuke //

'Even if there is no cognition without the senses, they too [are not] without it. Even so [they] are causes of each other. Therefore, [these] two have mutual causes.'

It seems that the same structure as in II 133 is repeated here. A position is presented as two alternatives: the first, which seems preferable, represents the Yogācāra point of view, the second can be understood either as representing the Sautrāntika position, or as a concession to an opponent (a Cārvāka here, a Naiyāyika in II 133).

Dharmakīrti has recently been subject to revisionistic interpretations by distinguished scholars like SHIRASAKI and VETTER. SHIRASAKI's attempt to portray Dharmakīrti as a Mādhyamika, which is based on a late doxographical work by Jitāri, was discussed in some detail by STEINKELLNER, who convincingly demonstrated that Jitāri's affiliation of Dharmakīrti with the Madhyamaka is based on innocent or deliberate misunderstanding of PV quotations in the Madhyamakālamkāra of Śāntaraksita[28].

---

26 Manorathanandin (PVV 23,13f.) repeats the quotation with *manas* instead of *citta*.

27 Cf L. SCHMITHAUSEN, op cit. (see n 8), I/81f and II/407f , 415f

28 Cf E STEINKELLNER, Is Dharmakīrti a Mādhyamika?, in Earliest Buddhism and Madhyamaka, edd D S. RUEGG – L SCHMITHAUSEN Leiden 1990, p 72–90.

VETTER's interpretation of Dharmakīrti as a realist (not quite a Sautrāntika realist, but rather uniquely combining Hīnayāna and Mahāyāna elements) is more differentiated and is based on a close study of the text itself with a strong methodological commitment n o t to take the context (neither intra-textual nor extra-textual) into account. The conclusion he reached is that the Pramāṇasiddhi chapter, unlike the Pratyakṣa chapter, was composed entirely from a realistic point of view, and that, therefore, Dharmakīrti must have changed his mind during the time between composing the two chapters This suggestion, if accepted, will also shed a new light on the order of chapters in the PV. For unlike FRAUWALLNER, who saw a strong break between the Svārthānumāna chapter and the other three, VETTER's interpretation would put the Svārthānumāna and Pramāṇasiddhi chapters more or less together (as far as the commitment to realism goes) and insert a strong break between the Pramāṇasiddhi and the Pratyakṣa chapter. I have already argued shortly, and unsuccessfully[29], against this interpretation elsewhere[30]. Whether the above discussion which is based on internal evidence, will prove more convincing, I cannot say. But we have, of course, external evidence as well

The tradition about writing from the Sautrāntika and the Yogācāra points of view is already well established for Dignāga. For Dharmakīrti, it is quasi unshakable; for it is already explicitly mentioned by Vinītadeva (NBṬ I 1.4), that is, a generation or so before Dharmottara. And even Vinītadeva refers to this fact as a matter of course, which means that the tradition has certainly not originated with him. This takes us very close to Dharmakīrti's lifetime. Such a tradition, which is also repeated by several other sources (e.g. DhPr 42,18 and 44,18–20, NBṬṬ 19,10f , etc.) can in no way be compared in its reliability with the bogus classification of Dharmakīrti as Mādhyamika by a late doxographer like Jitāri, or by Tibetan *grub mtha'* texts. For me at least, the interesting question is not whether Dharmakīrti wrote from both the Yogācāra and the Sautrāntika points of view, but why he chose to do so. Presumably, he was following Dignāga on that matter; but then why did Dignāga adhere to two clearly contradicting points of view? And why these two? My tentative answer takes us back to Vasubandhu again. Perhaps after he "converted" from Sautrāntika to Yogācāra he declared that his previous works on public debate (*vāda*) can or should be used for both schools And as is well known, the *pramāṇa* tradition which started with Dignāga rests heavily on works like the Vādavidhi and Vādavidhāna[31]. This suggestion is not meant as

---

29 Cf T VETTER, op cit. (see n. 21), preface to 2nd ed

30 Cf E FRANCO, Was the Buddha a Buddha? JIP 17 (1989) 81–99

31 Cf. E. FRAUWALLNER, Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam WZKM 40 (1933) 281–304 and Vasubandhu's Vādavidhih

a definite answer, of course, but only aims at opening up the issue which has been hitherto completely ignored.

Addendum

One more thing in this connection. If the assumption of a single-layered series of cognition is not to be accepted as the only definitive position for the works of Vasubandhu, Dignāga and Dharmakīrti, should SCHMITHAUSEN's thesis of Yogācāra with Sautrāntika presuppositions be abandoned? I think the thesis is strong enough to survive even without the single-layered series. As a criterion to distinguish between the two types of Yogācāra we can use the different status of the mental *dharma*s.

In Yogācāra with Sautrāntika presuppositions (or *vijñaptimātratā*, or whatever name one chooses to designate this trend of thought) the mental *dharma*s, *citta*s and *caitta*s are the absolute final reality; and unlike the single-layered series, this holds good for the Triṃśikā as well. In other Yogācāra works such as those ascribed to Maitreyanātha, even the mental *dharma*s are, in the final analysis, unreal, dissolved into the deeper monistic reality of *tathatā*.[32]

This essential difference can also be seen in the different interpretations of the term *dharmanairātmya*. The usual Yogācāra interpretation of the term is that the *dharma*s (all of them, including the mental ones) are unreal. In the Viṃśatikā, on the other hand, *dharmanairātmya* is explained as the cognition being free from the plurality of apprehending, apprehended, etc. (Vi 6,9–11). Similarly, expressions like *abhūtaparikalpa* (TrBh 35,13 = 39,25) may be used as a criterion. If they are used in the sense of a conceptual construction of something unreal, they may indicate a Sautrāntika-Yogācāra; if they are used as unreal conceptual constructions, it must be a regular Yogācāra.

WZKSO 1 (1957) 104–146, both reprinted in his Kleine Schriften, edd G OBERHAMMER – E STEINKELLNER (Wiesbaden 1982), p 460–483 and 716–758 respectively; cf. also E FRANCO, Valid Reason, True Sign WZKS 34 (1990) 199–208

[32] A possible reference to these two types may be found in Jayarāśi's analysis of *kalpanā*. Is *kalpanā* an apprehension of an unreal object, or is *kalpanā* itself unreal? Cf. E FRANCO, Perception, Knowledge and Disbelief A Study of Jayarāśi's Scepticism Stuttgart 1987, p. 192f (4.18f.) and 447f Professor Schmithausen tells me that he was arguing along similar lines in a lecture given in Calgary and Copenhagen more than ten years ago Unfortunately this lecture remains unpublished (yet?).

Abbreviations

AKBh	Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, ed. P PRADHAN. [Tibetan Sanskrit Works Series VIII]. Patna ^{2}1975 (cf VP)
KS	Le traité de l'acte de Vasubandhu Karmasiddhiprakaraṇa Traduction, Versions tibétaine et chinoise; avec une Introduction et, en appendice, la Traduction du chapitre XVII de la Madhyamakavṛtti par E. LAMOTTE Mélanges chinois et bouddhiques 4 (1936) 151–288 – English translation in· ST. ANACKER, Seven Works of Vasubandhu. [Religions of Asia Series, No 4]. Delhi 1984, p 83–156
Tr	Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu Viṁśatikā (La Vingtaine) accompagné d'une explication en prose et Triṁśikā (La Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati, éd. par S LÉVI [Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Fasc. 245e] Paris 1925
TrBh	Triṁśikāvijñaptibhāṣya of Sthiramati (cf Tr)
TS(P)	Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita With the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla crit ed DWARIKADAS SHASTRI 2 vols [Bauddha Bharati Series 1–2] Varanasi 1968
DhPr	Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa [Being a subcommentary on Dharmottara's Nyāyabindutīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu], ed. D MALVANIA Patna ^{2}1971
NBT	Nyāyabindutīkā of Vinītadeva, ed. L DE LA VALLÉE POUSSIN [Bibliotheca Indica 171]. Calcutta 1908–1913
NBTT	Nyāyabindutīkātippanī, ed F.I. ŠČERBATSKIJ [Bibliotheca Buddhica XI]. St Pétersbourg 1909 (repr. Osnabruck 1970)
PV	Pramāṇavārttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan), ed. Y MIYASAKA [Acta Indologica II]. Narita 1971–1972
PVA	Pramānavārtikabhāshyam or Vārtikālankārah of Prajñākaragupta (Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārtikam), ed R. SĀÑKRITYĀYANA. Patna 1953
PVP	Pramāṇavārttikapañjikā of Devendrabuddhi, Peking ed No 5717
PVV	Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakīrtti With the Commentary 'Vritti' of Acharya Manorathanandin crit ed DWARIKADAS SHASTRI [Bauddha Bharati Series 3] Varanasi 1968
Vi	Viṁśatikā of Vasubandhu (cf Tr)
VP I–VI	L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduit et annoté par L DE LA VALLÉE POUSSIN. 6 vols. Paris - Louvain 1923 1931

ŚĀKYABUDDHI'S COMMENTARY ON PRAMĀṆAVĀRTTIKA I 3 AND ITS VṚTTI*

By Ernst Steinkellner, Vienna

After introducing the three kinds of logical reasons (PVSV 2,14–19) Dharmakīrti presents the essentials of the third kind, non-perception (*anupalabdhi*), in PV I 3 (=5 [PVSV 4,5–5,6]) for the first time. These brief formulaic statements are difficult and sometimes misunderstood[1] Although Dharmakīrti treats the topic in greater detail later on[2] and in subsequent works[3], making the earliest commentary on this passage accessible may therefore be useful for a better assessment of its meaning. For here Dharmakīrti not only introduces his ideas on negative cognition, but also indicates many of its aspects that are elaborated only later

It is unfortunate that the manuscript of the only commentary on this crucial first formulation of Dharmakīrti's theory extant in Sanskrit, namely that by Karṇakagomin, should be lacking a folio (PVSVṬ 30,11ff.). Thus, the original Sanskrit of Śākyabuddhi's[4] commentary

---

* Dr Ono Motoi read this paper and his good suggestions are gratefully acknowledged

[1] They are translated in S MOOKERJEE – H NAGASAKI, The Pramānavārttikam of Dharmakīrti An English Translation of the First Chapter with the Autocommentary and with Elaborate Comments [Kārikās I-LI] Patna 1964, p 22f., and R P HAYES B S GILLON, Introduction to Dharmakīrti's Theory of Inference as Presented in *Pramānavārttikasvopajñavrtti* 1–10 JIP 19 (1991) 1–73, p 6f and p 59ff – For their interpretation cf H YAITA, Hōshō no hininshiki ["Dharmakīrti's *anupalabdhi*"], in Makio Ryōkai hakushi shōju kinen ronshū Chūgoku no shūkyōshisō to kagaku Tokyo 1984, p 35–45, and T J.F TILLEMANS, Dharmakīrti and Tibetans on *adrśyānupalabdhihetu*, in Proceedings of the VIth Conference of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1982 (to be published)

[2] Cf PV I 198-212 (= 200–214), PVSV 101,3–107,14 (translated in H YAITA, On *anupalabdhi* Annotated translation of Dharmakīrti's *Pramānavārttikasvavrtti* I. Taishō Daigaku Daigakuin Kenkyū Ronshū 9 [1985] 216–199 & II Chizan Gakuhō 34 [1985] 1 14), and PV IV 260ff.

[3] Cf PVin II 11,12ff and III 40ff, HB 21,18ff. and VN 4,20ff

[4] Following Prof Frauwallner, I have hitherto used the form Śākyamati as the name of the author of the Pramāṇavārttikaṭīkā and pupil of Devendrabuddhi FRAUWALLNER originally used the name Śākyabuddhi (Festschrift fur Moriz Winternitz Leipzig 1933, p 238ff = Kleine Schriften Wiesbaden 1982,

which has regularly been incorporated into Karṇakagomin's explanations[5], is also not extant, although particularly in this case a knowledge of the original phrasing would be most desirable. Only a few Sanskrit fragments have been transmitted in the margins of the manuscript of Manorathanandin's Pramāṇavārttikavṛtti[6].

The following is a critical edition with a translation of the Tibetan translation of Śākyabuddhi's Pramāṇavārttikaṭīkā (PVT) on the passage PVSV 4,5–17 for which Karṇakagomin's explanation is missing. The edition is based on:
D – Edition of Derge, edd. J. TAKASAKI et al. Tokyo 1982: mDo 'grel Je (= Tshad ma 3, No. 4220), f. 13a1–14a7
N – Edition of Narthang, mDo 'grel Je (No. 3710), f. 15a7–17a3[7]
P – Edition of Peking, ed. D.T. SUZUKI. Tokyo – Kyoto 1966–1971: mDo 'grel Je (97) (= Vol. 131, No. 5718), f.15b5–17b2.
Only significant variants are indicated. The orthographical variants given are those of the Peking edition. Words and phrases in italics are those of the explained text.

CRITICAL EDITION

(P15b5 [N15a7, D13a1]) [a]mi dmigs pa'i dbaṅ du byas **(6)** nas
tshad ma rnams ni mi **(N15b)** *'jug pa* (PV I 3[= 5]a)
źes bya ba la sogs pa smos te | gaṅ dag mi 'jug pa yin źe na | tshad ma rnams so || maṅ po'i tshig smos pa ni [b]gsal ba'i bye brag gis[8] tshad ma rnams maṅ[9] pa'i phyir ro || **(7)** yaṅ na luṅ las bltos pa[a] yin te | 'di skad du 'og nas kyaṅ luṅ log pa yaṅ dṅos po med pa sgrub par byed pa ma yin no źes 'byuṅ no[b] || tshad ma rnams ldog pa'i *mi dmigs pa* de ñid
med la mi 'jug 'bras bu can (PV I 3[=5]b)

p 485ff.) and later proposed *Śākyamati to be the correct equivalent of Śākya blo which he assumed to be an abbreviated form of Śākya blo gros (WZKM 44 [1937] 69[= Kleine Schriften, p. 576]n 1) I regret having been unaware for a long time of the fact that the name occurs in the Mahāvyutpatti (new edition No. 3487) Thus his name is definitely Śākyabuddhi

[5] Cf. E. STEINKELLNER, Philological remarks on Śākyamati's Pramāṇavārttikaṭīkā, in: Studien zum Jainismus und Buddhismus Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf, edd. K BRUHN – A. WEZLER Wiesbaden 1981, p 283 295

[6] PVV 284, second part of n. 4, and 285, n 1 and 4, contain sentences that can be related to PVT.

[7] I would like to thank Prof Shigeaki Watanabe for copies of the relevant pages in the Narthang edition from the collection of Naritasan sent some years ago

[8] *bye brag gis* corr. (cf. °*bhedena*). *bye brag gi* NPD

[9] *man* D *yin* NP

te | yul la sogs pas bskal pa'i dṅos po ni yod par tha sñad gdags pa las med pa'i phyir *med pa* źes bya'o || **(P16a1)** *mi 'jug 'bras bu can* ces bya ba ni yod pa'i śes pa daṅ sgra daṅ tha sñad rnams ni 'jug pa'o || de bkag pa ni *mi 'jug pa* ste | gaṅ la 'bras bu de yod pa la de **(2)** skad ces bya'o || de bstan pa'i phyir *yod pa'i śes pa daṅ sgra daṅ tha sñad dgag pa'i 'bras bu can yin te* źes bya ba smos te | *tha sñad* ni sgrub pa'o || ci'i phyir źe na | yod pa'i śes pa la **(3)** sogs pa *de dag ni dmigs pa snon du 'gro ba can yin pa'i phyir* ro || de bas na rgyu med na 'bras bu yaṅ med do sñam du bsam pa yin no ||

yod pa'i śes pa la sogs pa[10] dgag pa'i 'bras bu **(4)** ñid *'di ni 'dra ba'i ṅo bo yin te* źes bya bar sbyar ro || yod pa'i śes pa la sogs pa ni *yod pa* źes bya ba'i sgrar brjod do || med pa'i śes pa la sogs pa ni *med pa* źes bya ba'i sgrar brjod do || **(5)** yod pa daṅ med pa ni *yod pa dan med pa dag go* || de gñis go rims bźin du *dgag pa daṅ sgrub pa* ni *yod pa daṅ med pa dgag pa daṅ sgrub pa* ste | de gñis kyi *gtan tshigs dag* go | yod pa **(6)** dgag pa'i gtan tshigs ni bltar[11] mi **(N16a)** ruṅ ba mi dmigs pa'o || med pa sgrub pa'i gtan tshigs ni dmigs pa'i mtshan ñid kyir gyur pa mi dmigs pa'o || de *dag gi*[12] *'dra ba'i no bo yin* te | 'di ltar **(7)** dmigs pa'i mtshan ñid **(D13b)** kyir gyur pa mi dmigs pa yaṅ yod pa'i śes pa la sogs pa dgag pa sgrub par byed pa kho na yin no ||

ji ltar mi dmigs pa gñi ga yod pa'i tha sñad dgag pa'i 'bras **(8)** bu ñid can yin par 'dra ba de bźin du yaṅ bstan pa'i phyir *'di ltar* źes bya ba la sogs pa smos so || [c]*dmigs pa ñid yod pa yin*[c] la de yaṅ gñis te | [d]re źig gaṅ gi tshe las la yod pa'i **(P16b1)** bya ba yin par brjod pa de'i tshe ni dmigs pa *dṅos po run ba'i mtshan ñid*[13] *yin* te[d] | gaṅ la mtshan ñid *dnos po ruṅ ba'i mtshan ñid* yod pa de la de skad ces bya'o || [d]gan gi tshe byed pa po la yod **(2)** pa'i bya ba yin pa'i phyogs de la ni *de'i rten can gyi śes pa 'jug pa* yin te[d] | *śes pa 'jug pa* gaṅ la *rten* dṅos po ruṅ ba *de* yod pa de la de skad ces bya'o ||

de ni ñe bar btags pa'i phyir yod **(3)** pa źes bya'o || ci'i phyir źe na | *de las yod pa'i śes pa daṅ sgra daṅ tha sñad dag 'jug pa'i phyir* te | *de las* źes bya ba ni dmigs pa las so || [e]*mi dmigs pa ni med pa rnams kyi med pa* **(4)** *yin no*[e] źes bya ba ni mi dmigs pa ni de ltar dṅos daṅ ñe bar btags pa'i bye brag gis dṅos po yod pa'i mtshan ñid kyi[14] dmigs pa las bzlog pa yin te | bum pa la sogs pas dben pa'i **(5)** sa gźi'i mtshan ñid dam de śes pa'i mtshan ñid yin no || de ni *med pa rnams kyi med pa yin no* || de ltar na [f]bltar run ba mi dmigs na | dnos po'i dbaṅ gis yod pa log pa[15] ran gi **(6)** rgyu mtshan can gyi śes pa dan sgra la sogs pa bzlog

---

[10] *sogs pa* NP *sogs* D
[11] *bltar* ND *ltar* P
[12] *gi* NP *ni* D
[13] *mtshan ñid* D *mtshan ma ñid* NP
[14] *kyi* D *kyis* NP
[15] *log pa* ND *la log* P

par byed pas[f] dmigs pa'i mtshan ñid kyir gyur pa dag *mi dmigs pa* **(N16b)** kho na *med pa rnams kyi med pa yin* par rigs na | raṅ bźin gyis **(7)** bskal pa dag go ||
ji ltar te | the tshom yod pa'i phyir de dag ni dmigs su zin kyaṅ med pa yin no źe na | de ni bden[16] mod kyi 'on kyaṅ rtogs par byed pa'i dbaṅ gis med pa źes brjod kyi dṅos **(8)** po'i dbaṅ gis ni ma yin te | rtogs par byed pa ni [g]mi dmigs pa mṅon[17] par 'dod pa'i don mi byed pa'i phyir yod kyaṅ med pa daṅ 'dra bar sems so[g] || de bas na don ni 'di yin te | med pa **(P17a1)** daṅ 'dra ba'i med par raṅ bźin gyis[18] bskal pa **(D14a)** dag mi dmigs pa ni med pa yin pas de'i phyir 'di la yaṅ [h]rtogs par byed pa'i bsam pa'i dbaṅ gis yod pa log pa raṅ gi rgyu mtshan can[19] **(2)** gyi yod pa'i śes pa la sogs pa zlog[20] par byed do[h] źes bya ba yin no ||

gtan tshigs bye brag la bltos nas |
| *la la med śes 'bras bu can* | (PV I 3[= 5]cd)

źes bya ba la sogs pa la *gtan tshigs ni mi* **(3)** *dmigs pa'o* || de'i khyad par ni *gtan tshigs bye brag* ste de la *bltos pa* <|> des na mi dmigs pa *la la med* pa'i[21] *śes* pa'i *'bras bu can yin* te | *śes pa* źes smos pa ni ñe bar mtshan pa yin pas **(4)** med pa śes pa la sogs pa'i 'bras bu can yin no źes bya ba'i tha tshig go || *la la* źes bya ba ni bltar run ba mi dmigs pa'o || yaṅ *gtan tshigs* ni gaṅ yin *de'i bye brag* ni ci źig ce **(5)** na <|> *gtan tshigs* ni źes bya ba la sogs pa smos so || mi dmigs pa *de'i bye brag* ni *khyad par* ro || de yan *dmigs pa'i mtshan ñid kyir gyur pa'i yod pa can* yin te | dmigs pa'i mtshan **(6)** ñid kyir gyur pa'i yod pa can mi dmigs pa'i phyir źes khyad par du byed pa'i phyir ro ||
yaṅ ci ste mi dmigs pas med pa'i śes pa la sogs pa bsgrub kyi | med pa kho na ni ma yin źe na | **(7)** *mi dmigs pa'i rtags kyis* źes bya ba la sogs pa **(N17a)** smos so || *med pa* bsgrub par bya ba yin par khas len *na* [i]yul gaṅ źig med par sgrub par byed pa de *dmigs pa med pa yan mi* **(8)** *dmigs pa gźan gyis*[i] *sgrub par byed dgos par 'gyur* te | de yan med pa'i no bo ñid yin pa'i phyir ro || ji ltar don dmigs pa med pa mi dmigs pa gźan gyis sgrub par byed pa de **(P17b1)** bźin du dmigs pa dmigs pa med pa yaṅ mi dmigs pa gźan gyis bsgrub par bya dgos pas *thug pa med par* thal bar 'gyur 'ba'i *phyir rtogs par byed pa ma yin par 'gyur ro* || 'on te ñes **(2)** pa der gyur na mi ruṅ źes te | *dmigs pa med pa ni mi dmigs pa med par* ran kho nas 'grub par *'gyur ro źe* na |

---

[16] *bden* ND: *dben* P
[17] *mnon* corr (cf *abhīṣta°*). *brjod* NPD
[18] *gyis* D *gyi* NP
[19] *rgyu mtshan can* corr (cf *°nibandhanam*) *rgyu can* NPD
[20] *pa zlog* D *bzlog* NP
[21] *la la med pa'i* D· *la la* NP

Sanskrit Materials

Small index letters indicate the beginning and the end of a correspondence in the edited text. For the meaning of the signs characterizing the different kinds of textual remains cf. E. Steinkellner, Methodological Remarks on the Constitution of Sanskrit Texts from the Buddhist *pramāṇa*-Tradition. WZKS 32 (1988) 103–129. An addition to the signs given there (p. [116–]118) is:

T'r *textus usus secundarii modo referendi*, a text used secondarily by way of reference.

***pada*s** in bold type and italics are considered to belong to the original text; *pada*s in italics belong to that text but have been changed with regard to form or syntactical position; other word-forms do not belong to the original text but to the witness text.

(a) **T'** – ***anupala. ...ity āha apravṛttir ityādi | keṣām apravṛttiḥ | pramāṇānām | bahuvacanaṃ vyaktibhedena pramāṇānāṃ bahutvāt | āgamāpekṣa...*** (PVSVṬ 29,26–30,11)

(b) **T'** – ***vyaktibhedena*** māna***bahutvāt | āgamāpekṣayā vā ...... āgamasyāpi nivṛttir nābhāvaṃ sādhayatīti vakṣyate*** | (PVV 284, n. 4, §2)

(c) **T'** – *upalabdhih sattvam eva* | (PVV 285, n 1, l. 1f. [≅ PVSV 4,10])

(d) **T'r** – *upalabdhiḥ karma*dharmaś *ced vastuyogyatā kartṛ*dharmaś *cej jñānam* | (PVV 285, n. 1, l. 1)

(e) **T'** – *asatāñ cānupalabdhir asattvam* | (PVV 285, n. 1, l. 2 [≅ PVSV 4,11f])

(f) **T'** – ***dṛśyānupalabdhau vastuvaśān nivṛttaṃ sattvaṃ svanimittaṃ jñāna...ādi nivartayati*** | (PVV 285, n. 1, l. 3f.)

(g) **T'** – *adṛśye 'py* ***abhīṣṭakāryakaraṇād asatkalpe*** | (PVV 285, n. 1, l. 4)

(h) **T'** – ***pratipattyadhyavasāyān nivṛttaṃ sattvaṃ svanibandhanam ...... nivartayati*** | (PVV 285, n. 1, l. 4f.)

(i) **T'** ***yasya viṣayasyābhāvaḥ sādhyate tadupalabdher apy abhāvo 'nyānupalabdhyā*** tasyāpy anyayā | (PVV 285, n. 4)

Translation

Referring to non-perception, he says

"*non-activity of valid cognitions*"[22],

etc. (Question:) "Whose non-activity?" (Answer.) Of the valid cognitions[23]. He gives the plural, because in terms of the different individual

---

[22] PV I 3(= 5)a *apravṛttih pramāṇanām.*

[23] In the Sanskrit original, the *pratīka* states only "non-activity" (cf |a|)

cases there are many valid cognitions. Or (rather) in reference to authoritative tradition (*āgama*); accordingly he will later also say. "Absence of authoritative tradition, too, does not prove non-existence"[24]. Only this *non-perception* which consists of an absence of valid cognitions

results in non-activity towards that which is not existent[25].

Since with reference to something that is distant in (terms of) place etc. a designation as existent is absent, it is (called) "*non-existent*". "*Results in non-activity*": cognizing, naming or handling (something) as existent[26] is activity. Its negation is *non-activity*. Wherein this result occurs, (that) is so called. To explain this, he says: "*results in the negation of cognizing, naming or handling (something) as existent*". *Handling* (*vyavahāra*) is effectively dealing (with it [**sādhana*]) Why [does he say so]? *Because these*, cognizing etc (something) as existent, *presuppose perception*. Therefore (his) intention is, that if the cause does not occur, neither the effect does occur.

This resulting in the negation of cognizing etc. (something) as existent "*is a like character*", that is the context. Cognizing etc. (something) as existent is expressed in form of the word "*existent*"; cognizing etc. (something) as non-existent is expressed in form of the word "*non-existent*". (Something) existent and non-existent are the two (*something*) *existent and non-existent. Negation and affirmation* respectively of these two are *negation and affirmation of something existent and non-existent. In both logical reasons* for these two. Logical reason for a negation of something existent is a non-perception of something imperceptible. Logical reason for an affirmation of something non-existent is a non-perception of something which meets the conditions for perception. *In both* these (reasons) there is *a like character*. In this way also a non-perception of something which meets the conditions for perception certainly proves the negation of cognizing etc. (something) as existent.
In order to explain further the manner how the two non-perceptions are like in (their) resulting in a negation of behaviour towards something existent (**sadvyavahārapratiṣedhaphala*), he says "*to be precise*", etc. *Existence is perception, indeed*. And this is (of) two (kinds). In the first place, when it is said to be a predication of existence (**sattvakriyā*) with regard to the object (*karman*), then perception *is characterized as* [or. a name for] *the capacity of something real*. In what there is the character, [i. e.] *the character of the capacity of something real*, that is so called. When [however] a predication of existence with regard to an

---

[24] A paraphrase of PVSV 102,1f.. *tatra na śāstranivṛttir abhāvasādhanī* |
[25] PV I 3(= 5)b *apravṛttiphalāsati* /
[26] Here and in the following phrased with the genitive particle (*yod pa'i*)

agent (*kartṛ*) is proposed, in that case (perception) is *the occurrence of a cognition based on that. The occurrence of a cognition* which has *that basis*, (i. e.) the capacity of something real, that is so called.

This (latter perception) is (called) "existence" on account of a (metaphorical) usage[27] Why? *Because cognizing, naming or handling (something) as existent occur on account of this. "On account of this"*, (i. e.) on account of perception. "*And the non-existence of non-existing (things) is non-perception*": (i. e.) non-perception is contrary to perception which in this way is defined as real existence (**vastusattva*) in terms of the difference of [being both] reality and metaphorical usage[28]. [I. e.] it is either defined as the place which is without a pot etc., or defined as the cognition of that (place). This is *the non-existence of non-existing (things)*. If in this way a perceptible is not perceived, existence as excluded by virtue of reality (*vastuvaśāt*) excludes cognizing, naming etc. which are conditioned by the same. Therefore it is correct that only *non-perception* of something which meets the conditions of perception *is the non-existence of non-existing (things)*, namely of such (things) that are distant in terms of essence (**svabhāvaviprakṛṣṭa*).
(Question.) "Since it is doubtful, how (can) these [perceptibles] be non-existent, although they have [at least once] been perceived?" (Answer:) That is true! However, they are called "non-existent" by virtue of the cognizing act (**pratipattivaśāt*), not by virtue of reality. For in respect of the cognizing act (*pratipatti*), non-perceived (things), although existent, are considered as if non-existent, because they are not effective of an intended purpose (*abhīṣtakāryākaraṇāt*). Then the meaning is the following: Since a non-perception of (things) distant in terms of essence as non-existent as if (really) non-existent is non-existence, therefore, in the present case, too, existence as excluded by virtue of cognitional determination (*pratipattyadhyavasāyāt*) excludes cognizing etc. (something) as existent which is conditioned by the same.
In (the verse)

> "*A certain kind (of non-occurrence of valid cognitions), because it depends on a peculiarity of the reason (hetu*[29]*), results in the cognition (of something) as non-existent*"[30]

---

[27] This means that only the capacity of something real, namely to be perceived etc., is the primary meaning of "perception". But since cognizing etc. something as existent occurs on account of perception in its cognitional aspect, it is metaphorically called "existence", too

[28] I owe the decisive idea for interpreting this sentence to my student Birgit Kellner

[29] In all these cases *hetu* is interpreted by the translation *gtan tshigs* as meaning "logical reason"

[30] PV I 3(= 5)cd *asajjñānaphalā kā cid dhetubhedavyapekṣayā* ||

etc., *reason* (*hetu*[29]) *is non-perception*. A qualification of this (non-perception) is the *reason's*[29] *peculiarity*; a dependence on this (peculiarity). Therefore, *a certain kind* of non-perception *results in the cognition* (*of something*) *as non-existent*. Since the word "*cognition*" is a synecdoche (**upalakṣaṇa*), the meaning is that it results in the cognizing etc. of something non-existent. "*A certain kind*" is non-perception of something perceptible.

When (asked): "And concerning *the reason* (*hetu*[29]), what is its *peculiarity?*", he says "*the reason*" (*hetu*[29]) etc. *The peculiarity of this* non-perception is *a qualification*. And this (qualification) is *that which has existence* (*yod pa can*) *that meets the conditions for perception*. For (it) is qualified in the form "because something which has existence that meets the conditions for perception is not perceived"[31].

If (it be asked): "Why does a non-perception prove the cognizing etc. of something as non-existent, but not non-existence itself?" he says: "*through the sign of non-perception*" etc (I.e.) *If* one assumed *non-existence* [itself] to be proved, (then) also *the non-existence of the perception* of that (non-perception) which proves some object to be non-existent *would have to be proved by* (*yet*) *another non-perception* For this (proving) non-perception, too, is essentially a non-existence. In the same way, (then), as the non-perception of a thing were proved by another non-perception, non-perception of perception, too, needed to be proved by another non-perception *Since* in this way *an infinite regression* would follow, *there could be no* (*definite*) *cognition*.

(Objection:) "If this fault ensues, [cognition of non-existence] would (indeed) be out of the question. *Non-perception* (*then*) *could be* proved *without non-perception* through nothing but itself (**svata eva*) " (Answer:) *In this way existence would be also non-existence*[32]

Abbreviations

PV I — Pramāṇavārttika, chapter I RANIERO GNOLI, The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary. Text and Critical Notes [Serie Orientale Roma XXIII] Roma 1960.

PVin II — Pramāṇaviniścaya, chapter II ERNST STEINKELLNER, Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayah Zweites Kapitel Svārthānumānam Teil I Tibetischer Text und Sanskrittexte [SbÖAW 287/4 = Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, Heft 12] Wien 1973

---

[31] Cf PVSV 2,16f.

[32] For this and the following cf PVSVT 30,19ff which again incorporates Śākyabuddhi's explanations

PVṬ	Pramāṇavārttikaṭīkā
PVV	Pramāṇavārttikavṛtti Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with a commentary by Manorathanandin, ed R. SĀṄKṚITYĀYANA. Patna 1938–1940
PVSV	Pramāṇavārttika(sva)vṛtti (cf PV I)
PVSVṬ	Pramāṇavārttika(sva)vṛttiṭīkā ĀcāryaDharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam (svārthānumānaparicchedaḥ) svopajñavṛttyā Karṇakagomiviracitayā taṭṭīkayā ca sahitam, ed. R SĀṄKṚTYĀYANA Allahabad 1943
VN	Vādanyāya. MICHAEL TORSTEN MUCH, Dharmakīrtis Vādanyāyaḥ. Teil I Sanskrit-Text. [SbÖAW 581 = Veroffentlichungen der Kommission fur Sprachen und Kulturen Sudasiens 25] Wien 1991.
HB	Hetubindu. ERNST STEINKELLNER, Dharmakīrti's Hetubinduḥ. Teil I. Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text [SbÖAW 252/1 = Veroffentlichungen der Kommission fur Sprachen und Kulturen Sudasiens] Wien 1967

QUOTATIONS IN MALAYAGIRI'S COMMENTARY ON THE NANDISŪTRA

By Muni Jambūvijaya, Bhavnagar/Gujarat

१

श्रीशङ्खेश्वरपार्श्वनाथाय नमः ।
श्री सद्गुरुभ्यो नमः ।

जैनागमस्य नन्दिसूत्रस्य आचार्यश्री **मलयगिरिसूरि**विरचितायां **वृत्तौ** उद्धृतानां दार्शनिकानां पाठानां

मूलस्थानानि

जैनागमग्रन्थेषु चतुर्विधा ग्रन्था उपलभ्यन्ते–द्रव्यानुयोगविषयकाः १, गणितानुयोगविषयकाः २, चरणकरणानुयोगविषयकाः ३, धर्मकथानुयोगविषयकाश्चेति ४ । श्वेताम्बरजैनाभिमता **आयारो**(आचारः) १, **सूयगडो**(सूत्रकृतम्) २, **ठाणं**(स्थानम्) ३, **समवाओ**(समवायः) ४, **वियाहपण्णत्ती**(व्याख्याप्रज्ञप्तिः) ५, इत्यादयः ४५ पञ्चचत्वारिंशत् आगमाः सुप्रसिद्धाः । एते च सर्वेऽपि **अर्धमागध्यां** भाषायां निबद्धाः । एतेषु केचिद् भगवतो **महावीरस्य** समये केचिच्च तदनन्तरनिकटसमये विरचिताः ।

विस्तरेण एतेषामागमानामर्थपरिज्ञानाय तदुत्तरकालीनैर्विभिन्नैराचार्यैः **निर्युक्ति-भाष्य-चूर्णि**रूपाः व्याख्याग्रन्था विरचिताः । एते च सर्वेऽपि प्राकृतभाषायामेव सन्ति ।

ततः परं संस्कृतभाषाया यदा अधिकतरं प्राधान्यं जातं तदा संस्कृतभाषायामपि विभिन्नैराचार्यै**र्वृत्तयो** विरचयांचक्रिरे । किन्तु सर्वत्र मूला- गमविषयस्यैव प्राधान्यम् । दार्शनिकी चर्चा वैरल्येनैव (Hardly) तत्र दृश्यते ।

इदं तु आश्चर्यरूपम्– जैनागमेषु **नन्दिसूत्रे** 'मतिज्ञानम् १, श्रुतज्ञानम् २, अवधिज्ञानम् ३, मनःपर्यायज्ञानम् ४, केवलज्ञानम् ५' इति ज्ञानपञ्चकस्य विस्तरेण वर्णनमुपलभ्यते । अस्य **जिनदासगणि**महत्तरविरचिता **चूर्णिः** आचार्यश्री**हरिभद्रसूरि**विरचिता **वृत्तिः**, आचार्यश्री**मलयगिरिसूरि**विरचिता **वृत्तिश्च** इति प्राचीनं व्याख्यात्रयमुपलभ्यते । आचार्यश्री **मलयगिरिसूरि**र्वैक्रमे द्वादशे शतक आसीत् । तेन विरचितायां **वृत्तौ** ज्ञानवर्णनस्य मुख्यत्वेऽपि महता

१.इयं वृत्तिः आगमोदयसमित्या (SURAT) ईसवीये 1973 A.D. वर्षे प्रकाशिता ।

२

विस्तरेण दार्शनिकी चर्चा अपि दृश्यते । अस्यां चर्चायां प्रसङ्गमासाद्य अनेकेभ्यो ग्रन्थेभ्यः पाठा उद्धृताः । बौद्धाचार्येण **प्रज्ञाकरगुप्तेन** विरचितः **धर्मकीर्तिविरचितप्रमाणवार्तिकस्य** **भाष्य**रूपतया अलङ्कारभूतः **वार्तिकालङ्कारः**[१] अत्र बहुश उपयुक्तः । एते सर्वेऽपि पाठा मूलस्थानेन[२] सह अत्रोपदर्श्यन्ते —

[नन्दिसूत्रस्य मलयगिरिविरचिताया **वृत्तेः** अत्र **नं० म०** इति संकेतः, **पं०** इति पंक्तेः संकेतः, **पृ०** इति पृष्ठस्य (Page) संकेतः, **श्लो०** इति श्लोकस्य संकेतः, A=Recto, B=Verso]

नं० म० पृ० ३A, उक्तं च– "यः कर्ता कर्मभेदानां भोक्ता कर्मफलस्य च । संसर्ता परिनिर्वाता स ह्यात्मा नान्यलक्षणः ॥ [शास्त्रवार्तासमुच्चये[३] श्लो० ९०]

नं० म० पृ ३B, आह च **प्रज्ञाकरगुप्तो**ऽपि– "रूपान्तरेण यदि तत् तदेवास्तीति मा रटीः । चैतन्यादन्यरूपस्य भावे तद् विद्यते कथम् ? ॥ [**वार्तिकालङ्कारे** पृ० १२८ श्लो० ६९२]

अत्र **वार्तिकालङ्कारे** 'विज्ञानादन्यरूपस्य' इति पाठः ।

नं० म० पृ० ४A, उक्तं च– "काठिन्याबोधरूपाणि भूतान्यध्यक्षसिद्धितः । चेतना च न तद्रूपा सा कथं तत्फलं भवेत् ॥ [**शास्त्रवार्तासमुच्चये** श्लो० ४३]

नं० म० पृ० ४B, तदुक्तम्– "अन्तराभवदेहोऽपि सूक्ष्मत्वान्नोपलभ्यते ।

१.अयं वार्तिकालङ्कारः **'प्रमाणवार्तिकभाष्यम्'** इति नाम्ना Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna इत्यत इसवीये 1953 वर्षे पण्डित राहुल सांकृत्यायनेन प्रकाशितः। नन्दीसूत्रस्य मलयगिरिसूरिविरचितायां वृत्तौ उद्धृताः पाठा वार्तिकालङ्कारस्य संशोधनेऽपि भृशमुपयोगिनो भविष्यन्ति इति विदांकुर्वन्तु सज्जनाः ।

वाराणसीस्थेन षड्दर्शनप्रकाशनसंस्थानेन [स्वामियोगीन्द्रानन्देन संपादितो हिन्दीभाषायामनूदितश्च] अयं ग्रन्थः सम्प्रति प्रकाशयितुमारब्धोऽस्ति, तस्य च प्रथमो भागः प्रकाशितोऽप्यस्ति सम्प्रति 1991 A.D.वर्षे । २. मूलस्थानानां गवेषणाय अस्माभिर्बहु प्रयतितम्, यानि यानि स्थानानि लब्धानि तानि [ ] एतादृशे चतुरस्रे कोष्ठके दर्शितानि, यत्र मूलस्थानं न लब्धं तत्र कोष्ठकं रिक्तं स्थापितम् । ३. आचार्यश्रीहरिभद्रसूरिविरचितः शास्त्रवार्तासमुच्चयः गोडीजी जैन उपाश्रय Bombay इत्यादितः प्रकाशितः ॥

३

निष्क्रामन् प्रविशन् वापि नाभावोऽनीक्षणादपि ॥'' [वार्तिकालङ्कारे पृ० ८९श्लो०५१२]

अत्र प्रमाणवार्तिकालङ्कारे 'स्वच्छत्वान्नोपलभ्यते' इति पाठो मुद्रितः, किन्तु सः अशुद्ध एव ।

नं० म० पृ० ४B, उक्तं च– ''शरीराग्रहरूपस्य चेतसः सम्भवो यदा । जन्मादौ देहिनां दृष्टः किं न जन्मान्तरागतिः ॥'' [वार्तिकालङ्कारे पृ० ७२ श्लो० ४५३]

अत्र वार्तिकालङ्कारे 'किं न देहान्तरागतिः' इति पाठ उपलभ्यते ।

नं० म० पृ० ५A, आह च– ''अनुमेयेऽस्ति नाध्यक्षमिति कैवात्र दुष्टता । अध्यक्षस्यानुमानस्य विषयो विषयो नहि ॥ [वार्तिकालङ्कारे पृ० ७२ श्लो० ४५४]

नं० म० पृ० ५A, उक्तं च– ''आग्रहस्तावदभ्यासात् प्रवृत्त उपलभ्यते । अन्यत्राध्यक्षतः साक्षात् ततो देहेऽनुमा न किम् ? ॥'' [वार्तिकालङ्कारे पृ० ७२ श्लो० ४५५]

अत्र वार्तिकालङ्कारे 'शरीरेऽन्यत्र वाध्यक्षात् तत एवानुमा न किम्' इति पाठ उत्तरार्धे उपलभ्यते ।

नं० म० पृ० ५ B, उक्तं च– ''अक्षव्यापारमाश्रित्य भवदक्षजमिष्यते । तद्व्यापारो न तत्रेति कथमक्षभवं भवेत् ॥'' [वार्तिकालङ्कारे पृ० ६५ श्लो० ४२४]

नं० म० पृ० ६A, आह च–''चेतयन्तो न दृश्यन्ते केश-श्मश्रु-नखादयः । ततस्तेभ्यो मनोज्ञानं भवतीत्यतिसाहसम् ॥'' [वार्तिकालङ्कारे पृ० ६५ श्लो० ४२५]

अत्र वार्तिकालङ्कारे 'यदा केश-नखादयः । तदा तेभ्यो मनोज्ञानं भवतीति कथं स्थितिः ।' इति पाठः ॥

नं० म० पृ० ६B, ''तेषां समत्वमारोग्यं क्षय-वृद्धी विपर्यये[1] [वार्तिकालङ्कारे पृ० ७४ पं० १०]

१. 'विपर्यय इति वचनात्' इति पाठो वार्तिकालङ्कारे नं० म० मध्ये च वर्तते, अतो 'विपर्यये' इति 'विपर्ययः' इति चोभयथापि पाठोऽत्र संभवति ॥

४

नं० म० पृ० ७ A, आह च– "दोषस्योपशमेऽप्यस्ति मरणं कस्यचित् पुनः । जीवनं दोषदुष्टत्वेऽप्येतन्न स्याद् भवन्मते ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ७४ श्लो० ४६५]

अत्र वार्तिकालङ्कारे 'स्याद् व्यवस्थितम्' इति पाठः ।

नं० म० पृ० ८ A, उक्तं च–"अविकृत्य हि यद् वस्तु यः पदार्थो विकार्यते । उपादानं न तत् तस्य युक्तं गो-गवयादिवत् ॥" [प्रमाणवार्तिके १।६३]

नं० म० पृ० ९ A, तदुक्तमन्यैरपि–"ज्ञापकत्वाद्धि सम्बन्धः स्वात्मज्ञानमपेक्षते । तेनासौ विद्यमानोऽपि नागृहीतः प्रकाशकः ॥" [मीमांसाश्लोकवार्तिके सम्बन्धाक्षेपपरिहारे श्लो० ३२]

नं० म० पृ० १२ A, तदाह–"वक्तुरभिप्रेतं तु सूचयेयुः" [ ]

तुलना–"नान्तरीयकताऽभावाच्छब्दानां वस्तुभिः सह । नार्थसिद्धिस्ततस्ते हि वक्त्रभिप्रायसूचकाः ॥" – प्रमाणवार्तिके ३।२१२।

यथोक्तम्-"वक्तुरभिप्रायं सूचयेयुः शब्दाः"–मोक्षाकरगुप्तविरचिता तर्कभाषा।

नं० म० पृ० १५ B, आह च–"ऐश्वर्यस्य समग्रस्य रूपस्य यशसः श्रियः । वैराग्यस्याथ मोक्षस्य षण्णां भग इतीरणा ॥" [विष्णुपुराणे ६।५।७४]

नं० म० पृ० १६ A, उक्तं च स्तुतिकारेण– "सुनिश्चितं नः परतन्त्रयुक्तिषु स्फुरन्ति याः काश्चन सूक्तसम्पदः । तवैव ताः पूर्वमहार्णवोत्थिता जगत्प्रमाणं जिनवाक्यविप्रुषः ॥ [सिद्धसेनदिवाकरविरचितायां द्वात्रिंशिकायाम् १।३०]

नं० म० पृ० १६A, "सदकारणवन्नित्यम्" [वैशेषिकसूत्रे ४।१।१]

नं० म० पृ० १६A, यदाह **धर्मकीर्तिः**–"अपेक्षाया विशेषप्रतिलम्भलक्षणत्वात् ।" [ ]

नं० म० पृ० १७A, तथा च तद्ग्रन्थः–"ऋग्गिरावृचश्चक्रुः, सामानि सामगिरौ" [ ]

१. प्रमाणवार्तिकस्य चतुर्णां परिच्छेदानां क्रमद्वयं वर्तते प्रमाणसिद्धिः १, प्रत्यक्षम् २, स्वार्थानुमानम् ३, परार्थानुमानम् ४ इत्येकः क्रमः । स्वार्थानुमानम् १, प्रमाणसिद्धिः २, प्रत्यक्षम् ३, परार्थानुमानम् ४ इत्यपरः क्रमः । तत्र प्रथमं क्रममाश्रित्य प्रमाणवार्तिककारिकाणां क्रमाङ्कोऽत्रास्माभिर्निर्दिष्टः- प्रथमोऽङ्कः परिच्छेदसूचकः, द्वितीयोऽङ्कः कारिकासूचकः ॥

५

नं० म० पृ० १९A, उक्तं च–"स्वयं रागादिमान् नार्थं वेति वेदस्य नान्यत: । न वेदयति वेदोऽपि वेदार्थस्य कुतो गति: ॥ तेनाग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकाम इति श्रुतौ । खादेच्छ्वमांसमित्येष नार्थ इत्यत्र का प्रमा ॥" [प्रमाणवार्तिके ३।३१७-३१८]

नं० म० पृ० २०A, उक्तं च–"स्वर्गोर्वश्यादिशब्दश्च दृष्टोऽरूढार्थवाचक: । शब्दान्तरेषु तादृक्षु तादृश्येवास्तु कल्पना ॥" [प्रमाणवार्तिके ३।३२०]

नं० म० पृ० २०B, उक्तं च–"ब्रह्मणोऽपत्यतामात्राद् ब्राह्मण्येऽतिप्रसज्यते । न कश्चिदब्रह्मतनोरुत्पन्न: क्वचिदिष्यते ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ११ श्लो० ६७]

नं० म० पृ० २१A, आह च–"शिष्टै: परिगृहीतत्वाच्चेदन्योन्यसमाश्रय: । वेदार्थाचरणाच्छिष्टास्तदाचाराच्च स प्रमा ॥" [वार्तिकालङ्कारे (?) पृ० १०] । तुलना–"सर्वागमसमानत्वाद् यागाद्यर्थक्रियात्मन: । न सर्वै: करणं तस्य तुल्यं वेदेऽपि किं न तत् ॥५७॥ न चेदादृतता शिष्टैरित्यन्योन्यसमाश्रय: । वेदार्थाचरणाच्छिष्टास्तदाचाराच्च स प्रमा ॥५८॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० १०]

नं० म० पृ० २१B, उक्तं च–"तीर्थप्रवर्तनफलं यत् प्रोक्तं तीर्थकरनाम । तस्योदयात् कृतार्थोऽप्यर्हंस्तीर्थं प्रवर्तयति ॥ तत्स्वाभाव्यादेव प्रकाशयति भास्करो यथा लोकम् । तीर्थप्रवर्तनाय प्रवर्तते तीर्थकर एवम् ॥" [तत्त्वार्थकारिका ९, १०]

नं० म० पृ० २२A, "न सत्ता सदन्तरमुपैति" [ ] इति वचनात् ॥

नं० म० पृ० २२A, उक्तं च–"अविकलकारणमेकं तदपरभावे यदा भवन्न भवेत् । भवति विरोध: स तयो: शीत-हुताश्मनोर्दृष्ट: ॥ [वार्तिकालंकारे पृ० २३३ श्लो० २७६]

अत्र **वार्तिकालंकारे** 'यदपरभावे' इति पाठ: ।

नं० म० पृ० २२A, आह च **प्रज्ञाकरगुप्त:**–"बाध्यबाधकभाव: क: स्यातां यद्युक्तिसंविदौ । तादृशोऽनुपलब्धेश्चेदुच्यतां सैव साधनम् ॥ अनिश्चयकरं

६

प्रोक्तमीदृक्षानुपलम्भनम् । तत्रात्यन्तपरोक्षेषु सदसत्ताविनिश्चयौ ॥'' [प्रमाणवार्तिके २।९४-९५]

वस्तुत इदं श्लोकद्वयं धर्मकीर्तिना विरचिते प्रमाणवार्तिके वर्तते । 'प्रज्ञाकरगुप्त'नाम्ना कथं निर्दिष्टं मलयगिरिसूरिभिरिति न ज्ञायते ॥

नं० म० पृ० २३A, उक्तं चान्यैरपि–''न चास्पष्टावभासित्वादेव शब्दः प्रवर्तते । प्रत्यक्षदृष्टे स्तम्भादावपि शब्दप्रवर्तनात् ॥ अयं स्तम्भ इति प्राप्तमन्यथाऽस्याऽप्रवर्तनम् । न चास्पष्टावभासित्वमत्र ज्ञानस्य लक्ष्यते ॥ तथान्यत्रापि शब्दानां प्रवृत्तिर्न विरुध्यते ।'' [वार्तिकालंकारे पृ० ११७ श्लो० ६३१-६३३]

''उक्तं च–''सर्वासवविकल्पस्य नास्त्यध्यक्षाद् विवेकिता । न चास्पष्टावभासित्वादेव शब्दः प्रवर्तते ॥६३१॥ ... ...६३२॥ ... ...प्रवृत्तिर्न निवार्यते ॥६३३॥'' इत्येवं वार्तिकालङ्कारे श्लोकत्रयमत्र दृश्यते ॥

नं० म० पृ० २४B, उक्तं च–''प्रमाणपञ्चकं यत्र वस्तुरूपे न जायते । वस्त्वसत्तावबोधार्थं तत्राभावप्रमाणता ॥'' [मीमांसाश्लोकवार्तिके, अभावनिरूपणे]

अत्र मीमांसाश्लोकवार्तिके 'वस्तुसत्तावबोधार्थम्' इति पाठः ॥

नं० म० पृ० २४B, आह च–''अशुच्यादिरसास्वादप्रसङ्गश्चानिवारितः ॥३५९॥'' [वार्तिकालङ्कारे पृ० ५० श्लो० ३५९]

अत्र वार्तिकालङ्कारे 'स्वादसङ्गमश्चानिवारितः' इति पाठः ॥

नं० म० पृ० २५A, उक्तं च–''क्रमेण वेदनं कथम्'' [ ] तुलना–''क्रमेण वेदनेऽनादिवस्तुनो वेदनं कथम्'' [वार्तिकालङ्कारे पृ० ३३० श्लो० ५७८]

नं० म० पृ० २५B, यदुच्यते भट्टेन–''सर्वज्ञोऽसाविति ह्येतत् तत्कालेऽपि बुभुत्सुभिः । तज्ज्ञान ज्ञेयविज्ञानरहितैर्गम्यते कथम् ॥'' [मीमांसाश्लोकवार्तिके सूत्र २, श्लो० १३४]

भट्टोऽयं कुमारिलभट्टः ।

नं० म० पृ० २५B, आह च–''एकदेशपरिज्ञानं कस्य नाम न विद्यते । न

७

ह्येकं नास्ति सत्यार्थं पुरुषे बहुजल्पिनि ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ५१, श्लो० ३६७]

अत्र वार्तिकालङ्कारे 'बहुकल्पके' इति पाठः ।

नं० म० पृ० २६B, उक्तं च–"शास्त्राद्यभ्यासतः शास्त्रप्रभृत्येवावगच्छतः । साकल्यवेदनं तस्य कुत एवागमिष्यति ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ५१, श्लो० ३६३]

अत्र वार्तिकालङ्कारे 'प्रभृत्येवावगच्छतु' इति पाठः ॥

नं० म० पृ० २७B, उक्तं च–"गरुत्मच्छाखामृगयोर्लङ्घनाभ्याससम्भवे । समानेऽपि समानत्वं लङ्घनस्य न विद्यते ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ०१०७, श्लो० ५८६]

अत्र वार्तिकालङ्कारे 'भ्याससंगमे' इति पाठः ।

नं० म० पृ० २७B, उक्तं च–"स्थितः शीतांशुवज्जीवः प्रकृत्या भावशुद्धया । चन्द्रिकावच्च विज्ञानं तदावरणमभ्रवत् ॥" [ ]

नं० म० पृ० २८A, उक्तं च–"न चागमेन यदसौ विध्यादि– प्रतिपादकः । अप्रत्यक्षत्वतो नैवोपमानस्यापि संभवः ॥" [शास्त्रवार्तासमुच्चये श्लो० ५८२]

'नैवोपमानेनापि गम्यते' इति शास्त्रवार्तासमुच्चये पाठः ॥

नं० म० पृ० २८B, "विरुद्धोऽसति बाधके" [ ] इति वचनात् ।

नं० म० पृ० २९A, आह च **प्रज्ञाकरगुप्तो**ऽपि–"यदि विशेषविरुद्धतया क्षतिर्ननु न हेतुरिहास्ति न दूषितः । निखिलहेतुपराक्रमरोधिनी न हि न सा सकलेन विरुद्धता ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ३८६ श्लो० ९४९]

नं० म० पृ० २९B, उक्तं च–"तटस्थत्वेन वेद्यत्वे तत्त्वेनावेदनं भवेत् । तदात्मना तु वेद्यत्वेऽशुच्यास्वादः प्रसज्यते ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ३३० श्लो० ५७२]

वार्तिकालङ्कारे 'रागितैव प्रसज्यते' इति पाठः ॥

नं० म० पृ० २९B, तथा चायमर्थोऽन्यैरप्युक्तः–"यथा सकलशास्त्रार्थः स्वभ्यस्तः प्रतिभासते । मनस्येकक्षणेनैव तथानन्तादिवेदनम् ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ३३० श्लो० ५७९]

८

नं० म० पृ० ३०A, आह च–"अतीन्द्रियानसंवेद्यान् पश्यन्त्यार्षेण चक्षुषा । ये भावान् वचनं तेषां नानुमानेन बाध्यते ॥" [**वाक्यपदीये** १।३८]

नं० म० पृ० ३०A, उक्तं च–"जैनेश्वरे हि वचसि प्रमासंवाद ईक्ष्यते । प्रमाणबाधा त्वन्येषामतो द्रष्टा जिनेश्वरः ॥ [ ]

तुलना–"ताथागते हि वचसि प्रमासंवाद ईक्ष्यते । प्रमाणबाधा त्वन्येषामतो द्रष्टा तथागतः ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ३२८ श्लो० ५३२]

नं० म० पृ० ३०A, तथा चोक्तम्–"समानविषया यस्माद् बाध्य-बाधकसंस्थितिः । अतीन्द्रिये च संसारिप्रमाणं न प्रवर्तते ॥ [**वार्तिकालङ्कारे** पृ० ३२८ श्लो० ५३३]

'बाधकतास्थितिः' इति वार्तिकालङ्कारे पाठः ।

नं० म० पृ० ३०B, आह च–"वीतरागस्य न सुखं योषिदालिङ्गनादिजम् । वीतद्वेषस्य च कुतः शत्रुसेनाविमर्दजम् ॥ वीतमोहस्य न सुखमात्मीयाभिनिवेशजम् । ततः किं तादृशा तेन कृत्यं मोक्षेण जन्मिनाम् ॥" [**वार्तिकालङ्कारे** पृ० ३२९ श्लो० ५६०-५६१]

अत्र वार्तिकालङ्कारे 'न वीतरागस्य' 'वीतद्वेषस्य तु' इति पाठः ।

नं० म० पृ० ३३B, उक्तं च–"रूपातिशयपाशेन विवशीकृतमानसाः । स्वां योषितं परित्यज्य रमन्ते योषिदन्तरे ॥" [**वार्तिकालङ्कारे** पृ० १२३ श्लो० ६५३]

अत्र **वार्तिकालङ्कारे** 'योषितं तिरस्कृत्य कामिनो' इति पाठः ।

नं० म० पृ० ३५B, आह च–"यः पश्यत्यात्मानं तत्रास्याहमिति शाश्वतः स्नेहः । स्नेहात् सुखेषु तृष्यति तृष्णा दोषांस्तिरस्कुरुते ॥ गुणदर्शी परितुष्यन् ममेति तत्साधनान्युपादत्ते । तेनात्माभिनिवेशो यावत् तावत् स संसारे ॥" [**प्रमाणवार्तिके** २।२१९-२२०]

नं० म० पृ० ३६B, उक्तं चान्यैरपि–"अवस्थिता हि वास्यन्ते भावा भावैरवस्थितैः ।" [मीमांसाश्लोकवार्तिके निरालम्बनवादे श्लो० १८५]

वार्तिकालङ्कारेऽपि उद्धृतमिदम् पृ० ३५८ श्लो० ६६३]

९

नं० म० पृ० ३६B, उक्तं च– वास्यवासकयोश्चैवमसाहित्यान्न वासना। पूर्वक्षणैरनुत्पन्नो वास्यते नोत्तरःक्षणः ॥ [मीमांसाश्लोकवार्तिके निरालम्बनवादे श्लो० १८२]

नं० म० पृ० ३७A, २१५ A, "भूतिर्येषां क्रिया सैव कारकं सैव चोच्यते।" [ ]
"क्षणिकाः सर्वसंस्कारा अस्थिराणां कुतः क्रिया। भूतिर्येषां क्रिया सैव कारकं सैव चोच्यते।" इति सम्पूर्णा कारिका।

नं० म० पृ० ३७B, "नाकारणं विषयः।" [ ] इति वचनात्।

नं० म० पृ० ३७B, आह च भवदाचार्योऽपि धर्मकीर्तिर्ज्ञाननयप्रस्थाने– "सर्वात्मना हि सारूप्ये ज्ञानमज्ञानतां व्रजेत्। साम्ये केनचिदंशेन सर्वं सर्वस्य वेदनम् ॥" [प्रमाणवार्तिके २।४३५]

नं० म० पृ० ३८A, आह च प्रज्ञाकरगुप्तः –"वासनेति हि पूर्वविज्ञानजनितां शक्तिमामनन्ति वासनास्वरूपविदः" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ३५६ पं० ६]

नं० म० पृ० ३९A, यदुच्यते प्रज्ञाकरगुप्तेन –"दीर्घकालसुखादृष्टाविच्छा तत्र कथं भवेत्।" [वार्तिकालङ्कारे पृ० १५३ श्लो० ८३३]

'दृष्टेरिच्छा' इति वार्तिकालङ्कारे पाठः।

नं० म० पृ० ४०A, तथाहि–"शुद्धचैतन्यरूपोऽयं पुरुषः परमार्थतः। प्रकृत्यन्तरमज्ञात्वा मोहात् संसारमाश्रितः ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० १५६ श्लो० ८४६]

'शुद्धबोधस्वभावोऽयं' इति वार्तिकालङ्कारे पाठः।

नं० म० पृ० ४०B, आह च–"अभिलाषस्मरणयोः प्रकृतेरेव वृत्तितः। अभिलाषाच्च तद्वृत्तिरित्यन्योन्यसमाश्रयः ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० १५६ श्लो० ८५१]

नं० म० पृ० ६६B, उक्तं च–"मलविद्धमणिव्यक्तिर्यथाऽनेकप्रकारतः। कर्मविद्धात्मविज्ञप्तिस्तथाऽनेकप्रकारतः ॥" [अकलङ्कविरचिते लघीयस्त्रये श्लो० ५७]

१०

नं० म० पृ० ६६B, तथा चोक्तम्–"यथा जात्यस्य रत्नस्य निःशेषमलहानितः। स्फुटैकरूपाभिव्यक्तिर्विज्ञप्तिस्तद्वदात्मनः ॥" [ ]

नं० म० पृ० ७४B, अकलङ्कोऽप्याह–"द्विविधं प्रत्यक्षज्ञानम्– सांव्यवहारिकं मुख्यं च। तत्र सांव्यवहारिकमिन्द्रियानिन्द्रियप्रत्यक्षम्, मुख्यमतीन्द्रियज्ञानम्।" [लघीयस्त्रये[1] श्लो० ४ स्वोपज्ञविवृतौ]

नं० म० पृ० १३५A, तथा चोक्तम्–"नित्यं सत्त्वमसत्त्वं वाऽहेतोरन्यानपेक्षणात्।" [प्रमाणवार्तिके[2] ३।३४]

नं० म० पृ० १६५A, यत उक्तम्–"अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम्।" [ ]

"नान्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम्" इत्युत्तरार्धम्।

नं० म० पृ० १६५A, तथा चोक्तम्–"यः साध्यस्योपमाभूतः स दृष्टान्त इति कथ्यते।" [ ]

नं० म० पृ० १७१A, **शङ्करस्वामी** प्राह–

"अयस्कान्तोऽपि प्राप्यकारी, अयस्कान्तच्छायाणुभिः सह समाकृष्यमाणवस्तुनः सम्बन्धभावात्, केवलं ते छायाणवः सूक्ष्मत्वान्नोपलभ्यन्ते" [ ]

नं० म० पृ० १७१B, तथा च तद्ग्रन्थः–"चक्षुः श्रोत्रं मनोऽप्राप्यकारि" [ ]

नं० म० पृ० १७३A, "रूपस्पर्शादिसन्निवेशो मूर्तिः" [ ] इति वचनप्रामाण्यात्।

नं० म० पृ० १७३B, उक्तं च–"यथा च प्रेर्यते तूलमाकाशे मातरिश्वना। तथा शब्दोऽपि किं वायोः प्रतीपं कोऽपि शब्दवित् ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ५१२ श्लो० १२०]

वार्तिकालङ्कारे 'प्रतीपं शब्दवित् क्वचित्' इति पाठः ॥

---

१. "प्रत्यक्षं विशदज्ञानं मुख्य-संव्यवहारतः।" इति कारिकायाः स्वोपज्ञविवृतौ पाठोऽयमर्थतो विद्यते ॥ २. "अपेक्षातो हि भावानां कादाचित्कत्वसम्भवः।" इति उत्तरार्धम् ॥

११

नं० म० पृ० १९२A, "ज्ञानमप्रतिघं यस्य वैराग्यं च जगत्पतेः। ऐश्वर्यं चैव धर्मश्च सहसिद्धं चतुष्टयम्॥"

नं० म० पृ० १९२A, तथा चाह स्वयंभूः–"देवागमनभोयान-चामरादिविभूतयः। मायाविष्वपि दृश्यन्ते नातस्त्वमसि नो महान् ॥" [आप्तमीमांसा श्लो० १]

नं० म० पृ० १९३A, "ऋषयः संयतात्मानः फलमूलानिलाशनाः । तपसैव प्रपश्यन्ति त्रैलोक्यं सचराचरम् ॥ अतीतानागतान् भावान् वर्तमानांश्च भारत । ज्ञानालोकेन पश्यन्ति त्यक्तसङ्गा जितेन्द्रियाः ॥" [ ]

नं० म० पृ० २१३B, तथाचोक्तम्–

"न कालव्यतिरेकेण गर्भबालशुभादिकम् । यत् किंचिज्जायते लोके तदसौ कारणं किल ॥१॥

किं च कालादृते नैव मुद्गपक्तिरपीक्ष्यते । स्थाल्यादिसन्निधानेऽपि ततः कालादसौ मता ॥२॥

कालाभावे च गर्भादि सर्वं स्यादव्यवस्थया । परेष्टहेतुसद्भावमात्रादेव तदुद्भवात् ॥३॥

कालः पचति भूतानि कालः संहरति प्रजाः । कालः सुप्तेषु जागर्ति कालो हि दुरतिक्रमः[१] ॥४॥" [ ]

नं० म० पृ० २१४A, "अन्यो(ज्ञो) जन्तुरनीशोऽयमात्मनः सुख-दुःखयोः । ईश्वरप्रेरितो गच्छेत् स्वर्गं वा श्वभ्रमेव ॥" [महाभारते वनपर्वणि ३०।२८]

नं० म० पृ० २१४B, "नियतेनैव रूपेण सर्वे भावा भवन्ति यत् । ततो नियतिजा ह्येते तत्स्वरूपानुवेधतः ॥१॥

यद् यदैव यतो यावत् तत् तदैव ततस्तथा । नियतं जायते न्यायात् क एनां बाधितुं क्षमः ॥२॥" [शास्त्रवार्तासमुच्चये श्लो० १७३-१७४]

नं० म० पृ० २१८A, तथा चोक्तम्–"पूर्वकालादियोगी यः स पूर्वाद्यपदेशभाक् । पूर्वापरत्वं तस्यापि स्वरूपादेव नान्यतः ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ४७६ श्लो० ३०]

१. श्लोकचतुष्टयमिदं शास्त्रवार्तासमुच्चये दृश्यते, श्लो० १६५-१६८ ॥

नं० म० पृ० २१८B, उक्तं च–"एकत्वव्यापितायां हि पूर्वादित्वं कथं भवेत् । सहचारिवशात् तच्चेदन्योन्याश्रयतागमः ॥ सहचारिणां हि पूर्वत्वं पूर्वकालसमागमात् । कालस्य पूर्वादित्वं च सहचार्यवियोगतः ॥"
[वार्तिकालङ्कारे पृ० ४७६ श्लो० ३१]

'नित्यत्वव्यापितायां.. सहचारितथात्वाच्चेद०' इति वार्तिकालङ्कारे पाठः ।

नं० म० पृ० २२०A, उक्तं च–"अशक्त्यान्येश्वराः पापप्रतिषेधं न कुर्वते । न त्वत्यन्तमशक्तेभ्यो व्यावृत्तमतिरिष्यते ॥ अथाप्यशक्त एवासौ तथा सति परिस्फुटम् । नेश्वरेण कृतं सर्वमिति वक्तव्यमुच्चकैः ॥ पापवत् स्वार्थकारित्वाद् धर्मादिरपि किं ततः ।" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ३७ श्लो० २५७-२५८]

वार्तिकालङ्कारे 'अथाशक्त एवासौ तथा सति नेश्वरेण' इति खण्डितो गद्यरूपः पाठ उपलभ्यते ।

नं० म० पृ० २२०B, उक्तं च–"क्रीडार्था तस्य वृत्तिश्चेत् प्रेक्षापूर्वक्रिया कुतः । एकस्य क्षणिका तृप्तिरन्यः प्राणैर्वियुज्यते ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ३७ श्लो० २६१]

नं० म० पृ० २२०B, "इदमेवं न वेत्येतत् कस्य पर्यनुयोज्यताम् । अग्निर्दहति नाकाशं कोऽत्र पर्यनुयुज्यताम् ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ३५ श्लो० २४८]

'पर्यनुयोज्यताम्' इति वार्तिकालङ्कारे पाठः ।

नं० म० पृ० २२०B, "स्वभावेऽध्यक्षतः सिद्धे यदि पर्यनुयुज्यते । तत्रेदमुत्तरं वाच्यं न दृष्टेऽनुपपन्नता ॥"
[वार्तिकालङ्कारे पृ० ३५ श्लो० २४९]

'सिद्धे परैः पर्यनुयुज्यते इति वार्तिकालङ्कारे पाठः ।

नं० म० पृ० २२१A, उक्तं च–"यत् किंचिदात्माभिमतं विधाय निरुत्तरस्तत्र कृतः परेण । वस्तुस्वभावैरिति वाच्यमित्थं तदोत्तरं स्याद् विजयी समस्तः ॥"
[वार्तिकालङ्कारे पृ० ३५ पं० १४]

'०रिह वाच्यमित्थं तथोत्तरं' इति वार्तिकालङ्कारे पाठः । **श्लोकोऽयं भ्रान्त्या गद्यरूपेण वार्तिकालङ्कारेऽशुद्धः मुद्रितः ।**

नं० म० पृ० २२१A, उक्तं च–"शास्त्रान्तराणि सर्वाणि यदीश्वरविकल्पत: । सत्यासत्योपदेशस्य प्रमाणं दानत: कथम् ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ३७ श्लो० २६२]

नं० म० पृ० २२१A, तथा चोक्तम्–"न न बाध्यत इत्येवमनुमानं प्रवर्तते । सम्बन्धदर्शनात् तस्य प्रवर्तनमिहेष्यते ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ४३ श्लो९० ३२७]

'बाधत ... मितीरितम्' इति वार्तिकालङ्कारे पाठ: ।

नं० म० पृ० २२२A, यदुक्तम्–"नादृष्टपूर्वसर्पस्य रज्ज्वां सर्पमति: क्वचित् । तत: पूर्वानुसारित्वाद् भ्रान्तिरभ्रान्तिपूर्विका ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ३८४ श्लो० ९२६]

'पूर्वदृष्टयनुसारित्वान्न हेतुर्वासना कथम्' इति वार्तिकालङ्कारे पाठ: ।

नं० म० पृ० २२३A, उक्तं च–"हेतुताऽन्वयपूर्वेण व्यतिरेकेण सिध्यति । नित्यस्याव्यतिरेकस्य कुतो हेतुत्वसम्भव: ॥" [वार्तिकालङ्कारे पृ० ३३ श्लो० २२७]

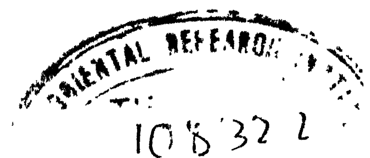
'सम्बन्धोऽन्वय ... कुत: सम्बन्धसम्भव:' इति वार्तिकालङ्कारे पाठ: ।

नं० म० पृ० २२३A, "विशेषणं विना यस्मान्न तुल्यानां विशिष्टता ।" [शास्त्रवार्तासमुच्चये श्लो० ५४]

ईदृशा: स्तोका बहवो वा उद्धृता दार्शनिका: पाठा अनेकेषु जैनग्रन्थेषु उपलभ्यन्ते । तेषां गवेषणं परिशीलनं च विदुषामत्यन्तमुपयोगि आनन्दप्रदं च भविष्यतीत्याशास्ते–

पूज्यपादाचार्यदेवश्रीमद्विजयसिद्धिसूरीश्वरपट्टालंकार–
पूज्यपादाचार्यदेवश्रीमद्विजयमेघसूरीश्वरशिष्य–
पूज्यपादगुरुदेव मुनिराजश्री भुवनविजयान्तेवासी
मुनि **जम्बूविजय:**

P.O. **पंचासर**
(Via-विरमगाम)
गुजरात राज्य ,INDIA
PIN- 382 750
विक्रमसंवत् २०४९
चैत्री पूर्णिमा, ६-३-९३



pṛṣṭhe paṅktiḥ	*śodhanīyaḥ pāṭhaḥ*	*śuddhaḥ pāṭhah*
1,17 1,25	*mūlā-gama°* *vṛttiḥ āgam°*	*mūlāgama°* *vṛttir āgam°*
2,26f	*cayaḥ goḍījī°*	*°cayo goḍījī*
3,4	*sah aśuddha eva*	*so 'śuddha eva*
4,6 4,12 4,27	*pramāṇavārtike* 1/63 *pramāṇavārtike* 3/212 *prathamo 'ṅka*	*pramānavārttike* 1/61(= 63) *pramānavārttike* 3/213 *prathamo 'ṅkah*
5,1	*veti*	*vetti*
6,1–2 6,14 6,18	*pramānavārtike* 2/94–95 *abhāvanirūpaṇe* *svādasa°*	*pramānavārttike* 2/93–94 [*atra 'īdṛk kvānupalambhanam* | *tatrātyanta°' iti pāthah* || *abhāvaprāmāṇyavāde* *ślo°* 1 *rasamvādasa°*
7,13	*vidhyādi- pratipādakaḥ*	*vidhyādipratipādakah*
8,22–23 8,26	*pramāṇavārtike* 2/219–220 *ślo°* 663	*pramānavārttike* 1/217–219 (= 219–221) [*atra 'tatrāham iti* . || *doṣāṃ sthirī kurute* | *paritṛṣyan' iti pāṭhah* | | *ślo°* 662
10,7	3/34	3/35
11,18	*śvabhram eva*	*śvabhram eva vā* (*etasyā aṣṭādaśāyāh pankter adhastād idam vākyam opyatām* |) *atra mahābhārate* [*puṇyākhyapattanaprakāśita āraṇyakaparvaṇi* 31|27| *'svargaṃ narakam eva ca* ||' *iti pāthaḥ* | (*iti* |)
12,4 12,5 12,15 12,24	*ślo°* 31 *nityatvavyāpitāyāṃ* . *saha°* *na vety* *paṃ°* 14	*ślo°* 31–32 *nityatāvyāpitā yā* . *katham tayoḥ* | *saha°* *na cety* *paṃ°* 14–16
13,25	2449	2049

LA NOTION DU VOYANT ET DU «CONNAISSEUR SUPRÊME» ET LA QUESTION DE L'AUTORITÉ ÉPISTÉMIQUE*

Par David Seyfort Ruegg, London

1. Dans la pensée indienne la notion de la connaissance directe et immédiate caractéristique du Voyant (*ṛṣi*) et du *buddha* ou *tathāgata* revêt une importance capitale. C'est là un point où la théorie épistémologique de la cognition ordinaire de tout sujet connaissant croise la théorie gnoséologique de la connaissance suprême propre au *ṛṣi* ou au *tathāgata*. Ce point de convergence trouve une expression dans la notion du *pramāṇa* qui est commune, dans une certaine mesure, à la philosophie brahmanique et bouddhique. Dans la théorie du *buddha-bhagavant* comme *pramāṇabhūta* (tib. *tshad mar gyur pa*), puis dans la notion développée notamment au Tibet du *tshad ma'i skyes bu* = skt. **pramāṇapuruṣa*, la notion du *pramāṇa* a pris une valeur nettement religieuse et philosophique, et spécifiquement bouddhique.

Pour le terme de *pramāṇa*, les traductions françaises «norme de vérité, source valide de connaissance» (O. LACOMBE), «instrument-critère (de connaissance exacte)» (A. FOUCHER), «moyen de connaissance (valide)» (L. RENOU), «moyen de jugement» (J. FILLIOZAT), et «norme» (L. RENOU) ou «norme de connaissance» (J. MAY; G. BUGAULT) ont été choisies par différents traducteurs[1]. Outre ces valeurs plus ou moins techniques, on trouve, même dans des contextes philoso-

* Dans cet article qui reprend une leçon donnée au Collège de France en 1992 on trouvera une esquisse de certains aspects sémantiques et philosophiques du thème annoncé dans le titre. Quelques problèmes philologiques ainsi que la bibliographie de la question ayant dû être exclus du présent article faute de place, on en trouvera ailleurs un traitement plus complet. – Mes remerciements vont à Kamaleswar Bhattacharya, Johannes Bronkhorst et Ernst Steinkellner qui m'ont très amicalement fourni des références et des observations précieuses.

[1] Voir O. LACOMBE, L'absolu selon le Védânta (Paris 1937), p. 125, 136 et Index, A. FOUCHER, Le compendium des topiques (Tarka-Samgraha) d'Annambhatta (Paris 1949), p. 93sqq., L. RENOU, L'Inde classique I (Paris 1949), p. 71 (§96) et II (Hanoi 1953), p. 14 (§1383), J. FILLIOZAT, ib., p. 60 (§1470) et 583 (§2351), J. MAY, Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti (Paris 1959), p. 116, 155, 177 et 515b, G. BUGAULT, La notion de «Prajñā» ou de sapience selon les perspectives du «Mahāyāna» (Paris 1968), p. 52, 59, 70, 254 et 273.

phiques, les traductions «mesure», «étalon» et «autorité» qui se veulent plutôt étymologiques[2]. Plus récemment, on a penché pour «(moyen de) connaissance droite»[3]. En anglais, à côté de «(means/instrument of) correct/exact/veridical knowledge/cognition», on trouve assez fréquemment la traduction «valid knowledge/cognition», voire «validating knowledge/cognition»[4]. Et en allemand, à côté de «Erkenntnisnorm» (P. DEUSSEN) et de «rechte Erkenntnisart / Mittel (zu) richtiger Erkenntnis» (O. STRAUSS) ou «Mittel richtiger Erkenntnis» (E. FRAUWALLNER)[5], on a employé l'expression «gultige Erkenntnis»[6]. Or, aussi justifiées que soient plusieurs de ces traductions dans tel ou tel contexte, prises ensemble leur multiplicité peut paraître déroutante sinon

---

[2] Voir par example A. FOUCHER, ib , L RENOU, L'Inde classique II, ib. Notons cependant que dans son article «Sanskrit *MĀ*- 'to ascertain'» (TPS 1980, p. 135–140), T BURROW a distingué entre deux racines distinctes *mā* «mesurer» et *mā* «déterminer cognitivement»

[3] Voir M BIARDEAU, Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique (Paris 1964) et A. JACOB (éd), Encyclopédie philosophique universelle II· Les notions philosophiques Dictionnaire . dirigé par S AUROUX (Paris 1990), s.v. (p 2876).

[4] Pour *pramā*, B. K MATILAL, Logic, Language and Reality (Delhi 1985), p 203, a adopté la traduction «true cognition», tout en observant que sa traduction était «purely arbitrary» Au sujet de *pramāṇa* MATILAL écrit que son sens «seems to be so comprehensive in some contexts and so limited in others that it defies all our attempts at finding a happy English translation». Mais dans Proceedings of the XXXII International Congress for Asian and North African Studies (ZDMG Supplement IX. Stuttgart 1992), p 659sq., MATILAL a proposé «evidence» pour rendre *pramāna*.

[5] Voir P DEUSSEN, Das System des Vedânta (Leipzig 1883), p 93sq , O. STRAUSS, Indische Philosophie (Munich 1925), p. 144 et 187, E FRAUWALLNER, Geschichte der indischen Philosophie II (Salzburg 1956), p 274f , 308, 342, et Philosophische Texte des Hinduismus (Vienne 1992), p 255a P HACKER a parlé simultanément de «richtige Erkenntnis» et de «zutreffendes, gultiges Wissen»; voir Über den Glauben in der Religionsphilosophie des Hinduismus ZMR 38 (1954) 51–66, p. 60 (= Kleine Schriften Wiesbaden 1978, p. 369) Plus tard, dans son article «Die Idee der Person im Denken von Vedānta-Philosophen» (Studia Missionalia 13 [1963] 30–52, p 35 [= Kleine Schriften, p 275 | n 15), le même auteur écrivait: «pramāṇa wird gewohnlich mit «Erkenntnismittel» ubersetzt Ohne diese Übersetzung ablehnen zu wollen, möchte ich mit der oben gegebenen Wiedergabe («Bezeugungsart») und der Erlauterung so dicht wie moglich an die ursprungliche Bedeutung des Wortes («Maßstab», «Autoritat») herankommen»

[6] Voir en dernier H KRASSER, Dharmottaras kurze Untersuchung der Gultigkeit einer Erkenntnis Laghuprāmānyaparīksā (Vienne 1991), qui traduit *pramāṇa* par «gultige Erkenntnis» (II/141) et *samyagjñāna* par «richtige Erkenntnis» (II/142) Or, selon Nyāyabindu I 2sq , le *samyagjñāna* (*yaṅ dag pa'i śes pa*) – qui, dans I 1, se définit comme *avisamvādaka jñāna* (*mi slu bar byed pa'i śes pa*) – se compose du *pratyaksa* et de l'*anumāna* exactement comme le *pramāṇa* (*tshad ma*) dans le système de Dignāga et de Dharmakīrti

mystifiante non seulement pour le lecteur non sanskritiste mais même pour l'indianiste.

Par ailleurs, en accréditant la notion d'une autorité épistémique, l'emploi dans un contexte épistémologique ou gnoséologique de l'équivalent «autorité» risque fort d'induire en erreur le philosophe et l'historien des religions qui n'est pas bouddhisant, et de susciter ainsi des malentendus et des contresens qui feront obstacle à la compréhension de la pensée des maîtres bouddhistes

Il semble que, en épistémologie et en gnoséologie, la traduction la plus adéquate (sinon parfaitement satisfaisante) de *pramāna* demeure «(moyen/instrument de) connaissance/cognition correcte/exacte», ou encore «connaissance droite». Un des critères de la connaissance correcte est d'ordre pragmatique. C'est du moins ce que laisse penser la notion, tout à fait fondamentale dans la définition du *pramāna* dans l'Ecole bouddhique du Pramāna, du critère de l'efficacité cognitive (*arthakriyāsāmarthya*) à côté du critère, celui-là matériel, de la congruence (*avisamvādakatva*, etc., autrement dit, apparemment, de la correspondance ou adéquation), de la non-annulabilité et (par voie de conséquence) de la fiabilité, à l'exclusion du critère formel de la validité logique (qui à la rigueur s'applique au seul *parārthānumāna*) et, à plus forte raison, de la validité légale ou administrative (la validité d'une loi ou d'un document et la réalisation effective dans les faits des buts visés par le législateur ou par l'administrateur étant manifestement deux choses distinctes)[7]. Dans l'Ecole bouddhique du Pramāna fondée au début du VI[e] siècle par Dignāga et développée par Dharmakīrti, c'est en définitive l'aspect résultant (*phala* = *'bras bu*) de la cognition qui est le plus souvent en cause.

2. On peut aborder ce thème dans son ensemble par le biais du Pramānasamuccaya de Dignāga (ca. 480–540). Bien que ce texte ne soit plus accessible en entier en sanskrit, sa première strophe, cruciale pour notre propos, est heureusement conservée en sanskrit dans des citations. Dans cette stance liminaire de salutation nous lisons:

> *pramāṇabhūtāya jagaddhitaiṣine pranamya śāstre sugatāya tāyine /*
> *pramāṇasiddhyai svamatāt samuccayaḥ*
> *kariṣyate viprasṛtād ihaikataḥ //*[8]

---

[7] Sur *arthakriyā* et *avisamvādana*, voir par exemple Dharmakīrti, Pramānavārttika, chapitre sur la Pramāṇasiddhi, *kārikā* 1.

[8] Pour cette stance, les traductions de Vasudhararaksita (et Sen rgyal) et de Kanakavarman (et Dad pa'i śes rab) sont identiques *tshad mar gyur pa 'gro la phan par bźed // ston pa bde gśegs skyob la phyag 'tshal nas // tshad ma sgrub phyir ran gi gźuṅ kun las // btus te sna tshogs 'thor rnams 'dir gcig bya //*

«Ayant rendu hommage au [Bhagavant] qui est (comme)[9] (un moyen de) connaissance correcte[10] – lui qui recherche le bien-être des gens [1], le Maître [2], le Sugata [3] et le Protecteur [4] – et dans le but d'établir (le moyen de) la connaissance correcte, [je] réunırai ici le compendium [à savoir le Pramāṇasamuccaya] de ma doctrine largement dispersée.»

Dans cette stance programmatique, c'est l'épithète de *pramāṇabhūta* (tib. *tshad mar gyur pa*) appliqué au Bhagavant qui doit surtout retenir notre attention.[11] Comme on sait, l'Ecole du Pramāna de Dignāga et de Dharmakīrti admet l'existence de deux *pramāṇa* seulement, la connaissance immédiate ou perception directe (*pratyakṣa*) et la forme de connaissance indirecte qu'est la connaissance inférentielle (*anumāna*). Ces deux formes de *pramāna* correspondent du reste aux deux catégories cognitives reconnues par les philosophes de cette école, le particulier ou *svalakṣaṇa* (qui est *paramārthasat* et *arthakriyāsamartha*) et le général ou *sāmānyalakṣaṇa* (qui est *saṃvṛtisat*)[12].

Comment se fait-il alors que Dignāga, à qui on doit une formulation classique de cette théorie des deux types du *pramāna*, qualifie le Bhagavant de *pramānabhūta* si tant est qu'il faille par là entendre «étant *pramāṇa*» ou «devenu *pramāna*» (ainsi qu'on traduit usuellement cette épithète conformément au sens obvie de son équivalent tibétain *tshad mar gyur pa*[13])? En d'autres termes, l'Ecole bouddhique du Pramāṇa a-t-elle malgré tout considéré le *buddha* comme un troisième moyen de connaissance correcte – à l'instar du *śabda/āgama* en philosophie brahmanique ou encore de l'*āgama* dans l'épistémologie bouddhique des systèmes autres que l'Ecole du Pramāna et cela en dépit du fait que cette Ecole range l'*āgama* dans la catégorie du général représentée par l'*anumāna*? Ou bien le *buddha* est-il simplement considéré ici comme étant lui-même connaissance correcte[14]?

---

[9] Sur les valeurs de °*bhūta* («comme», etc), voir plus loin

[10] Sur l'identité de *pramāna* et de *pramānaphala* chez Dignāga, voir Pramāṇasamuccaya I 8cd, etc.; cf M HATTORI, Dignāga, On Perception (Cambridge, Mass 1968), p. 97sqq

[11] Sur le sens de cette strophe selon l'exégèse traditionnelle qui fait état des deux perfections (*sampad* = *phun sum tshogs pa*) du *hetu* et du *phala*, dont la première est subdivisée en *āśayasampad* (*jagaddhitaiṣin*) et *prayogasampad* (*śāstṛtva*) tandis que la dernière perfection est subdivisée en *svārthasampad* (*sugata*) et *parārthasampad* (*tāyin*) –, voir M HATTORI, op cit , p 74sqq

[12] Voir Pramānavārttika, chapitre sur le Pratyaksa, k 3

[13] Voir dernièrement E STEINKELLNER, WZKS 33 (1989) 180sq , qui distingue entre l'acception qu'avait ce terme chez Dignāga («who is a means of valid cognition») et le sens que Dharmakīrti lui a donné («who has become a *pramāna*»).

[14] Voir le traitement de la question par Dharmakīrti dans son Pramānavārttika, Chapitre de la Pramānasiddhi, k. 31 et suiv (où est traité le thème du

3. Avant de considérer cette question d'importance fondamentale, essayons de serrer de plus près le sens lexical ainsi que la formation grammaticale de l'épithète cruciale *pramāṇabhūta* employée par Dignāga dans la stance liminaire de son Pramāṇasamuccaya.

3.1. La première attestation qu'on ait relevée de ce terme dans la littérature sanskrite se trouve dans le Mahābhāṣya sur le *vārttika* 7 *ad* Pāṇini I 1,1 (= I/39,10), où Patañjali fait allusion au maître grammairien (*ācārya*) comme étant *pramāṇabhūta*, épithète qu'on traduit usuellement dans ce contexte par «qui est une autorité».

Malheureusement, la partie du commentaire le plus ancien du Mahābhāṣya, la Mahābhāsyadīpikā de Bhartrhari (Ve siècle), relative à ce passage manque dans l'unique manuscrit accessible de cet ouvrage sur lequel se fonde son édition[15]. Cette lacune est particulièrement fâcheuse puisqu'il aurait été très intéressant de connaître l'interprétation de Bhartrhari vu qu'il est établi que Dignāga connaissait l'oeuvre de ce grammairien philosophe et qu'il est allé jusqu'à incorporer une partie du Saṃbandhasamuddeśa du Vākyapadīya (Trikāṇḍī) de Bhartrhari dans sa Traikālyaparīkṣā[16].

3.2. Le mot *pramāṇabhūta* est attesté aussi dans un commentaire ancien des Sāṅkhyakārikā, la Yuktidīpikā (ca. 600 [?]), où nous lisons (éd. R.CH. PANDEYA, p. 31): *āptavacanaṃ tu pramāṇabhūtadvārako 'tyantaparokṣe 'rthe niścayah* «l'*āptavacana* constitue de son côté la détermination, occasionnée par celui qui sert de *pramāna*, à l'endroit d'une chose entièrement inaccessible [à la connaissance sensorielle]».[17]

4.1. Les commentateurs du Mahābhāsya ont proposé plus d'une interprétation de l'épithète *pramānabhūta*. Selon l'une de celles-ci, elle signifie «ayant atteint la qualité d'étalon ou la normalité/fiabilité» (et, par voie de conséquence, l'état d'autorité)[18]. Mais selon une interprétation alternative, ce composé peut exprimer la similitude avec un *pramāna*; et à ce propos on a comparé l'expression *pitṛbhūta* «comme un père»[19] Autrement dit, en fonction de l'interprétation admise,

---

Bhagavant en tant que *pramāna* abordé par Dignāga dans la première strophe de son Pramānasamuccaya) et chez les commentateurs de Dharmakīrti

15 Voir en dernier G B PALSULE (éd), Mahābhāsyadīpikā of Bhartrhari Fascicule I. Āhnika III (Pune 1985)

16 Voir E FRAUWALLNER, WZKSO 3 (1959) 145–52 (= Kleine Schriften Wiesbaden 1982, p 821–828)

17 Voir aussi le Nyāyaratnākara de Pārthasārathimiśra *ad* Ślokavārttika, Codanāsūtra 64, où il est fait allusion au *pramānabhūtapauruseyavacas*

18 Voir par exemple Kaiyata, Mahābhāsyapradīpa *ad locum prāmānyam prāpta ity arthah*

19 Voir l'opinion citée par Nārāyana, Nārāyanīya, dans Mahābhāsya Pradīpa Vyākhyānāni (éd M S NARASIMHACHARYA Pondichéry 1973), I/232 Voir

l'élément °*bhūta* a le sens soit de *prāpta* «ayant atteint» soit de «comme, à l'instar de».

Quant au commentateur Nārāyaṇa dans son sous-commentaire du Mahābhāṣyapradīpa de Kaiyaṭa, il compare d'abord l'expression *pitṛbhūta* «comme un père» mais explique que si on attachait à *pramāṇabhūta* le sens de similitude (*upamānārthatva*), cela impliquerait que le fait d'être un *pramāṇa* ne serait pas applicable au sens propre (*mukhya prāmāṇya*) à l'*ācārya* ainsi qualifié. Le temps passé qui n'est plus actuel ne saurait non plus être exprimé par le membre final °*bhūta*, à la différence de ce qui se produit dans le cas de la phrase *vasanto bhūtaḥ* «il était le printemps»; car ainsi il y aurait perte, au temps présent, de la fiabilité/autorité de l'*ācārya*. Selon Nārāyana, le sens visé par Kaiyata dans son commentaire du Mahābhāṣya est donc l'établissement de la qualité de *pramāṇa* par suite de l'établissement comme *ācārya* (*ācāryasiddhyuttarakālā ca prāmāṇyasiddhiḥ*).[20]

4.2. Or, nous savons que Bhartṛhari admettait lui aussi la valeur de similitude pour °*bhūta* parce que, dans son exégèse du composé *sāmānyabhūta* dans le Mahābhāṣya (I/1,9), il a expliqué que ce membre final du composé dénote la comparaison ou similitude [21]

4.3. Le sens de similitude pour l'élément final °*bhūta* est déjà attesté dans le Nirukta de Yāska[22]. Et à ce sujet on peut renvoyer aussi aux remarques des commentateurs Durgācārya (*meṣa ity eṣā bhūtaśabdenopamā*) et Maheśvara (*meṣa iva*).

4.4. Les commentateurs du Mahābhāṣya ont en outre soulevé la question de savoir pourquoi Patañjali a employé la forme *pramāṇabhūta*, au lieu de la formation grammaticale dite *cvi* qui aurait cependant donné la forme **pramāṇībhūta*. Or, selon l'explication qu'on trouve dans le Pradīpoddyota de Nāgeśa (ca. 1700), cette dernière forme aurait pour signification que l'*ācārya* du Mahābhāṣya devient quelque chose qu'il n'était pas auparavant. Cependant, suivant Nāgeśa, tel n'est assurément pas le sens que visait Patañjali [23] D'après Nārāyaṇa,

---

aussi l'explication fournie par Nāgeśa de la forme *sāmānyabhūta* dans le Paspaśāhnika du Mahābhāṣya (ci-dessous, n 21)

[20] Voir le Nārāyanīya, ib.

[21] Voir Mahābhāsyadīpikā Fascicule IV. Āhnika I, éd J BRONKHORST (Pune 1987), p 3,3–5: *sāmānyabhūtam iti | bhūtaśabda upamāvācī | tatra yesām arthāntarabhūtā jātiḥ teṣāṃ viśiṣteṣu gopiṇḍeṣv anuvartamānam gotvam tesām sāmānyaṃ nāśvādīnāṃ sarvesām iti tadapeksa upamāsambandhah |* Voir aussi Nāgeśa, Pradīpoddyota *ad locum*. *bhūtaśabda upamārthe yathā pitṛbhūta iti* – Dans sa Grammaire sanskrite (Paris 1961), p 113, L RENOU a provisoirement daté cette valeur de °*bhūta* à partir de Kālidāsa. Nous verrons qu'elle est plus ancienne.

[22] Voir Nirukta III 16 (sur Rgveda VIII 2,40) *mesa iti bhūtopamā ||*

[23] Voir Nāgeśa, Uddyota sur le Pradīpa de Kaiyaṭa *ad* Mahābhāsya I 1,1,7: *nanu bhavater janmārthatvenābhūtatadbhāvapratītyā evau sati pramāṇī-*

si l'on avait vraiment voulu dire qu'une chose qui n'était pas présente au départ se manifeste – comme dans le cas d'une graine (*bīja*) qui devient ensuite une pousse (*aṅkura*) –, la formation grammaticale *cvi* se serait en effet imposée, et il aurait donc fallu employer la forme **pramāṇībhūta*: *aṅkurībhūta ityādivad abhūtaprādurbhāvavācitve tadvad eva cviprasaṅgaḥ*[24]. Mais tel n'est pas le sens visé par Patañjali quand il a employé *pramāṇabhūta* comme épithète de l'*ācārya*.

4.5. Par ailleurs, le commentateur Śivarāmendra Sarasvatī, qui accepte la valeur *prāpta* pour *°bhūta* en fin de composé, relève l'objection très importante pour notre propos selon laquelle un *ācārya* – qui est bien entendu un *pramātṛ* «sujet connaissant» – ne saurait être qualifié de *pramāṇabhūta* étant donné que seul un moyen de connaissance correcte – à savoir, selon ce commentateur, le *pratyakṣa*, l'*anumāna* et l'*āgama* – est *pramāṇa*.[25] A cette objection Śivarāmendra réplique que, de même qu'un *pramāṇa* fait obtenir son objet (*arthagrāhaka*) sans qu'un deuxième *pramāṇa* doive intervenir, ainsi, en vertu de la puissance de ses exercices spirituels, l'*ācārya* perçoit de façon directe tous les mots formés correctement, car chez lui la «normalité» (*prāmāṇya*) – la fiabilité/autorité – est présente. Et notre commentateur de conclure, de façon très significative, que c'est pourquoi Patañjali a parlé dans le Paspaśāhnika de son Mahābhāṣya (I/11,12) de celui qui est *pratyakṣadharman*[26].

5.1. A condition d'admettre, pour l'épithète *pramāṇabhūta* appliquée au Bhagavant par Dignāga, la valeur «comme un *pramāṇa*», il serait en effet possible d'écarter la difficulté qui s'ensuivrait au cas où le *buddha* passerait pour un *pramāna* additionnel aux deux *pramāṇa* reconnus par Dignāga et Dharmakīrti. De fait, la valeur de similitude ayant éte admise pour *°bhūta* par ses devanciers comme le lexicographe Yāska et

---

bhūta iti syāt | tadavivaksāyāṃ tu pramānam ācāryah prakārāntareṇa bhūta ity arthah syād ata āha prāmānyam iti Voir en outre les discussions dans le Vivarana de Rāmacandra Sarasvatī, l'Uddyotana d'Annambhatta et le Mahābhāsyapradīpaprakāśa de Pravartakopādhyāya (éd M S NARASIMHACHARYA, Mahābhāsya Pradīpa Vyākhyānāni I [Pondichéry 1973] et dans le Mahābhāsyapradīpaprakāśa [Pondichéry 1986], p 56)

[24] Voir le Nārāyanīya, op cit (n 20)

[25] Rappelons cependant que le Nyāyabhāsya II 1,68 (p 567) a expliqué que le *pramāna* n'est pas seulement l'enseignement fiable mais aussi les personnes dignes de confiance elles-mêmes (*evam āptopadeśaḥ pramāṇam | evam āptāh pramānam*, voir ci-dessous §9 1)

[26] Voir Mahābhāṣya Pradīpa Vyākhyānāni, I/230,4–6 *yathā pramānasya pramānāntaranairapeksyeṇārthagrāhakatvaṃ tathā pratyaksādipramānanairapekṣyena tapomahimnaiva sarvān sādhuśabdān sāksātkrtavān iti tasyāpi prāmānyasambhavāt | ata evoktam bhagavatā paspaśāhnike pratyakṣadharmāna iti |* Sur *pratyaksadharman* voir plus loin, §10

le grammairien Bhartṛhari, il n'est pas impossible que Dignāga ait eu en vue précisément cette signification lorsqu'il a qualifié le Bhagavant de *pramāṇabhūta* dans la stance liminaire de son Pramāṇasamuccaya.

5.2. Dans le passage du chapitre de son Pramāṇavārttika consacré à la Pramāṇasiddhi (k. 7) où il fait allusion au *buddha* qui est *pramāṇabhūta*, Dharmakīrti n'a pourtant pas adopté cette possibilité d'interprétation:

tadvat pramāṇaṃ bhagavān abhūtavinivṛttaye /
bhūtoktiḥ sādhanāpekṣā tato yuktā pramāṇatā //[27]

«Ainsi [vu ce qui est dit aux vers 1–6], le Seigneur [étant] (un moyen de) connaissance correcte/efficace[28], la mention de [l'élément final] *bhūta* [dans l'emploi fait par Dignāga de l'épithète *pramāṇabhūta*] sert à écarter [l'imputation de] la non-origination. Par conséquent, c'est en dépendance des instruments [de réalisation qu'a cultivés le Seigneur, que sa] qualité de *pramāṇa* est justifiée.»

Ici la valeur de «devenu» est donc expressément attribuée à °*bhūta*, le changement dans le devenir servant justement à exclure l'idée que l'état de *buddha* puisse se réaliser sans origination ou qu'il soit comparable à l'état d'*īśvara* selon les théistes.

5.3. Toutefois, dans leurs commentaires ou sous-commentaires de la strophe du Pramānasamuccaya de Dignāga et du chapitre traitant de la Pramāṇasiddhi dans le Pramāṇavārttika de Dharmakīrti, des exégètes plus récents de leur école n'ont pas manqué de relever la valeur de similitude que peut exprimer °*bhūta* dans l'épithète *pramānabhūta*, et cela malgré le fait que Dharmakīrti n'ait pas retenu cette valeur dans son allusion à la notion. A titre d'exemple on peut citer la Viśālāmalavatī de Jinendrabuddhi (sur Pramānasamuccaya I 1), ainsi que le Vārttikālamkāra de Prajñākaragupta et la Pramānavārttikapañjikā de Devendrabuddhi (sur le chapitre du Pramānavārttika consacré à la Pramānasiddhi).

5.4. L'interprétation de °*bhūta* comme exprimant la similitude est également connue de la grammaire du Pāli due à Aggavaṃsa (XIIe siècle) qui, dans sa Saddanīti (Dhātumālā 1555 [éd. H. SMITH, p. 555]), relève sa valeur de *viya* «comme» à côté de son sens de «ayant atteint» (*patta*)

6. Dans la littérature bouddhique, le mot *pramānabhūta* est attesté dans le Lalitavistara (ci-dessous §8), et dans le Bhāṣya de Mahāyā-

---

[27] Tib. *de ldan bcom ldan tshad ma ñid // ma skyes pa ni bzlog don du // gyur pa ñid gsuṅs de yi phyir // sgrub byed la ltos tshad yin rigs //*

[28] La traduction «efficace» se rapporte à la définition du *pratyakṣapramāna* par l'*arthakriyāsāmarthya* ou *arthakriyākāritva*, l'efficacité (cognitive) Cf par exemple Pramānavārttika, chapitre sur le Pratyaksa, k 3, et chapitre de la Pramānasiddhi, k 1sqq

nasūtrālaṃkāra XVIII 31. Dans son Madhyamakāvatārabhāṣya, Candrakīrti (VII[e] siècle) fait allusion lui aussi à l'idée de *pramāṇabhūta*. Dans ce texte dont l'original sanskrit n'est pas accessible, mais dont nous possédons une traduction tibétaine, nous lisons (VI 2):
bstan bcos tshad mar gyur pa'i skyes bus byas śiṅ luṅ phyin ci ma log par 'chad pa mthon ba las lun gi dgoṅs pa nes pas «En examinant le traité (*śāstra*) composé par la personne qui est (comme un moyen de) connaissance correcte, et qui explique correctement l'Ecriture (*āgama*), on doit s'assurer de l'intention (*abhiprāya*) de l'Ecriture.»[29]
Ici *tshad mar gyur pa* (= *pramāṇabhūta*) n'est plus l'épithète du Bhagavant mais d'un *puruṣa* qui est l'auteur d'un Śāstra permettant à celui qui l'examine de pénétrer le sens de l'Āgama du Buddha. Selon le contexte, et suivant la Ṭīkā (D, f. 112a) de Jayānanda, il s'agit de Nāgārjuna. L'emploi dans le Madhyamakāvatārabhāṣya de *pramāṇabhūta* comme épithète d'un Ācārya est comparable avec l'application de cette même expression dans le Mahābhāṣya de Patañjali. Dans ce texte la traduction «(moyen de) connaissance correcte» rend mieux la valeur de *pramāna* que ne le ferait «autorité», qualité qui n'est à la rigueur que la conséquence résultant de la connaissance «droite» et immédiate que possède le Maître.

7.1. Il est vrai que, outre sa division bipartite en *pratyakṣa* et *anumāna* évoquée ci-dessus, le *pramāṇa* a été parfois divisé par des philosophes bouddhistes en trois aspects: la connaissancee (*śes pa* = *jñāna*, *blo* = *buddhi/dhī*), la parole (*ṅag* = *vāc*, *brjod byed kyi sgra*) ou l'Ecriture (*luṅ* = *āgama*), et la personne (*skyes bu* = *puruṣa*, *gaṅ zag* = *pudgala*).[30]

La première de ces trois divisions, le *jñāna*, correspond bien entendu au *pramāṇa* consistant en la perception directe (*pratyakṣa* = *mṅon sum*) et en l'inférence (*anumāna*, plus précisément en le *vastubalapravṛttānumāna* = *dṅos stobs rjes dpag*). Et la deuxième de ces trois divisions, l'*āgama*, n'est, selon l'Ecole bouddhique du Pramāṇa, qu'une subdivision de l'*anumāna* qui est basée, elle, sur la déclaration

---

[29] Sur la place de l'*āgama* dans le Madhyamaka, cf. Candrakīrti, Prasannapadā I 1 (p 75)

[30] Cette tripartition du *pramāna* est souvent attestée dans des sources tibétaines Voir par exemple 'Jam dbyans mchog lha 'od zer (1429–1500), Tshad ma rnam 'grel gyi bsdus gźuṅ śes bya ba'i sgo 'byed rGol ṅan glan po 'joms pa gdon lna'i gad rgyans rgyu rig lde mig (Rva stod bsdus grva), f 187a; A kya yoṅs 'dzin dByans can dGa' ba'i blo gros (ca 1800), Blo rigs kyi sdom tshig bslan dor gsal ba'i me lon, f 1b, et Yons 'dzin Phur bu lcog pa Byams pa Tshul khrims rgya mtsho (1825–1901), Tshad ma'i gźun don 'byed pa'i bsdus grva'i rnam bźag rigs lam 'phrul gyi lde mig ces bya ba las Rigs lam che ba yul yul can dan blo rig gi rnam par bśad pa, f 12b – Sur la notion du *tshad ma'i skyes bu*, voir plus loin n 32 et §11

fiable (*āpta*, et non plus sur le *vastubalapravṛttānumāna*).[31] Quant à la dernière de ces trois divisions, le *purusa*, elle correspond à la notion très remarquable du *tshad ma'i skyes bu* ou **pramāṇapurusa*[32].

7.2. Cette dernière notion de *puruṣa* comme *pramāṇa* a été élaborée surtout au Tibet, où elle a été mise en relation avec le *buddha* et aussi, parfois, avec tel ou tel savant. Ainsi, un des maîtres de Bu ston Rin chen grub (1290–1364), bSod nams mgon, fut connu comme Tshad ma'i skyes bu[33]. A un érudit réputé du XVIII[e]-XIX[e] siècle, A lag śa Ṅag dban bstan dar, nous devons un traité consacré au **pramāṇapuruṣa* ayant pour titre «sTon pa tshad ma'i skyes bur sgrub pa'i gtam»[34]

8. Dans le Lalitavistara, les expressions *pramāṇabhūta* et *paramasākṣībhūta* figurent côte à côte comme des épithètes du Bhagavant. Au chapitre XXI de cet ouvrage nous lisons (éd. S. LEFMANN, p. 319,7–9): *yathā tvayābhihitam vayam atra pratyakṣāh* | *api tu bhagavaṃs tvam eva sadevakasya lokasya paramasākṣībhūtah pramāṇabhūtaś ceti* | «Là nous constatons directement, en conformité avec ce que Tu as déclaré[35]. Mais c'est Toi, ô Bienheureux, qui es le Témoin suprême du monde avec les dieux, et le Critère (ou. la Norme) connaissant.» Ici,

---

[31] Il s'agit en l'espèce du *lun la brten pa'i rjes su dpag pa* ou *yid ches rjes dpag*, c'est-à-dire de l'inférence qui, fondée sur le moyen de connaissance qu'est l'*āgama* fiable, se rapporte à ce qui est par nature transempirique (*atyantaparoksa* = *śin tu lkog gyur*) En revanche, la forme d'inférence fondée sur la raison logique – le *dnos po stobs źugs kyi rjes su dpag pa* ou *vastubalapravrttānumāna* – se rapporte à ce qui n'est que partiellement caché ([*īsat*]*parokṣa* = [*cun zad*] *lkog gyur*), c'est-à-dire à ce qui est, dans certaines conditions, inaccessible à la perception directe (*pratyaksa*) en raison d'un obstacle occasionnel et adventice, mais sans que l'objet en question soit par nature inaccessible à la connaissance ordinaire - Sur l'*āgama* dans d'autres écoles bouddhiques, voir Candrakīrti, loc. cit (n 29), qui compte aussi l'*upamāna* pour arriver à un total de quatre moyens de connaissance, et Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭīkā III 12, qui compte trois *pramāna* (en omettant l' *upamāna*) et fournit une définition de l'*āpta*(*vāc*)

[32] Une allusion à un *puruṣa* en tant que *pramāna* et *samvādaka* se trouve dans un passage de la Tattvabodhavidhāyinī de Siddhasena Divākara (éd S SANGHAVI et B DOŚI [Ahmedabad 1924 1931], p 468,21f) *loke pratijñātam artham prāpayan purusah saṃvādakah pramānam ucyate* (cf. E STEINKELLNER – H KRASSER, Dharmottaras Exkurs zur Definition gultiger Erkenntnis im Pramāṇaviniścaya. Vienne 1989, p 27). Sur la notion du **pramāṇapurusa*, voir E STEINKELLNER, *Tshad ma'i skyes bu*. Meaning and Historical Significance of the Term, dans. Id – H. TAUSCHER (éd), Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy (Vienne 1983), II/275 284.

[33] Voir sGra tshad pa Rin chen rnam rgyal, Bu ston rnam thar, f 6b et 8a (cf. f. 32b), dans D. SEYFORT RUEGG, Life of Bu ston Rin po che (Rome 1966)

[34] gSun 'bum, vol ka/2 Voir T TILLEMANS, Persons of Authority (Stuttgart 1993)

[35] Comparer l'épithète *tathāvādi*(*n*) appliqué au Tathāgata Voir par exemple le Pāsādikasutta (Dīghanikāya III/135,7 18) *yam kho* .. *sadevakassa*

pramāṇa peut en effet avoir le sens de «mesure, étalon, critère, norme», voire de «connaissance (immédiate et fiable)».

Ce terme *paramasākṣībhūta* ne manque pas de rappeler à son tour les expressions *pratyakṣadharman* – que Śivarāmendra Sarasvatī, le commentateur déjà cité du Mahābhāsyapradīpa, a d'ailleurs évoquée dans son explication du terme *pramāṇabhūta* (voir ci-dessus §4.5) – et *sākṣātkṛtadharman*.

9.1. Le mot *sākṣātkṛtadharman* «ayant directement constaté le(s) *dharma*(s)»[36] se trouve dans Nyāyabhāṣya I 1,7, passage très intéressant où il a été appliqué à l'*āpta*, c'est-à-dire à la personne fiable parce que experte. Et dans Nyāyabhāṣya II 1,68 le substantif *sākṣātkṛtadharmatā*, qui dénote la qualité caractérisant les *āpta*, définit – en association (comme d'ailleurs dans Pramāṇasamuccaya I 1) avec la compassion pour les êtres (*bhūtadayā*) et le désir de faire connaître les choses telles qu'elles sont (*yathābhūtārthacikhyāpayiṣā*) – le *prāmāṇya* «qualité de *pramāṇa*».

Dans ce dernier passage les personnes dignes de confiance (*āpta*) aussi bien que l'instruction fiable (*āptopadeśa*)[37] sont qualifiés de *pramāṇa*. Et le *prāmāṇya* s'attachant aux Vedas découle du *prāmāṇya* des *āptas*, qui résulte à son tour de la *sākṣātkṛtadharmatā*, de la *bhūtadayā* et de la *yathābhūtārthacikhyāpayiṣā* qui caractérisent les *āpta*. On peut

---

lokassa . diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitam anuvicaritaṃ manasā sabbaṃ tathāgatena abhisambuddham | tasmā tathāgato ti vuccati | yañ ca .. rattiṃ tathāgato anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambujjhati yañ ca rattiṃ anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyati yaṃ etasmiṃ antare bhāsati lapati niddisati sabbaṃ taṃ tatheva hoti no aññathā | tasmā tathāgato ti vuccati | yathāvādī . tathāgato tathākārī yathākārī tathāvādī | iti yathāvādī tathākārī yathākārī tathāvādī tasmā tathāgato ti vuccati |; cf. II/224,3sqq = 229,25sqq. (*yathāvādī kho pana so bhagavā tathākārī yathākārī tathāvādī* . .), Suttanipāta 357 et Theragāthā 1277

[36] Il serait à la rigueur possible aussi de traduire *sākṣātkṛtadharman* par «ayant pour qualité/nature la constation directe» (*sākṣātkṛta* = *sākṣātkāra*), mais cette possibilité grammaticale ne semble pas avoir été retenue par l'exégèse indienne Ainsi, dans son Nyāyavārttika II 1,68 Uddyotakara écrit: *sākṣātkṛtadharmatā yam te padārtham upadiśanti sa taiḥ sākṣātkṛto bhavatīti*, et Vācaspatimiśra explique (Nyāyavārttikatātparyaṭīkā I 1,7) *sudṛdhena pramāṇenāvadhāritāḥ sākṣātkṛtā dharmāḥ padārthāḥ*; II 1,68, le même auteur écrit *pratyakṣīkṛtaheyopadeyatā* Voir aussi ci-dessous, n 39 et cf. l'expression *sākṣātkṛtatattva* «ayant constaté la réalité» dans la Vṛtti de Manorathanandin *ad* Pramāṇavārttika, Chapitre de la Pramāṇasiddhi, k 147

[37] Sur l'*āptopadeśa* dans le Nyāya, voir OBERHAMMER-35 49sqq – Remarquons que selon Uddyotakara, Nyāyavārttika I 1,7 (p. 174,6), le composé *āptopadeśa* peut s'interpréter comme un *karmadhāraya* («l'instruction qui est fiable» [*āptaś cāsāv upadeśaś ca*]), et non comme un *tatpuruṣa* («l'instruction de la personne digne de confiance» [*āptasyopadeśaḥ*]), suivant certains (les Mīmāṃsakas, qui soutiennent que le Veda et sans auteur, *apauruṣeya*)

sans doute parler de la primauté de l'*āpta* dans le Nyāya, tandis que dans la Mīmāmsā c'est la *śruti* qui est primordiale et que dans le bouddhisme c'est le *dharma* qui occupe la première place.

9.2. L'épithète *sākṣātkṛtadharman* se trouve rattachée aux Ṛṣis dans un texte sensiblement plus ancien, le Nirukta (I 20): *sākṣātkṛtadharmāṇa ṛṣayo babhūvus te 'varebhyo 'sākṣātkṛtadharmabhya upadeśena mantrān samprāduḥ* «Les Voyants constataient directement le(s) *dharma*(s). Par l'instruction, ils ont transmis les formules védiques aux [successeurs] inférieurs, qui ne constataient pas directement le(s) *dharma*(s)»[38].

10. Un équivalent de *sākṣātkṛtadharman* est l'expression *pratyakṣadharman* «pour qui le(s) *dharma*(s) est (sont) directement perceptibles»[39]. Dans le Paspaśāhnika du Mahābhāṣya (I/11,11f.), cette épithète qualifie les Ṛṣis dits *yarvāṇas* et *tarvāṇas*, qui «connaissent le supérieur et l'inférieur», «savent ce qui est à savoir» et «comprennent les choses telles qu'elles sont»[40]. Ce signalement des Rsis est comme l'écho de leur description dans le Nirukta (ci-dessus §9.2). Quant à l'expression (*adhigata*)*yāthātathya*, elle rappelle *yathābhūtārtha*(*cikhyāpayiṣā*) dans le Nyāyabhāṣya (ci-dessus §9.1).

11. Or, la troisième sorte de *pramāṇa* – le *puruṣa* ou *pudgala* – mentionnée plus haut (§7) est à première vue en conflit avec le principe selon lequel le *pramāṇa* est connaissance (*jñāna*), et avec la théorie selon laquelle il n'en existe que deux formes, le *pratyakṣa* et l'*anumāna* Tributaire en dernière analyse de la notion du Bhagavant comme *pramāṇabhūta* qu'on trouve dans le Pramāṇasamuccaya de Dignāga, et développée ensuite par Dharmakīrti dans le chapitre de son Pramāṇavārttika consacrée à la Pramāṇasiddhi, cette théorie semble bien se fonder sur la notion spéciale du *puruṣa* en tant que (moyen de la) connaissance correcte.

---

[38] Dans son commentaire, Durgācārya explique *sākṣātkṛtadharman* comme suit· *sākṣātkṛto yaiḥ dharmaḥ sākṣād dṛṣṭaḥ prativiśiṣṭena tapasā ta ime sākṣātkṛtadharmāṇaḥ*

[39] A la rigueur, comme dans le cas déjà relevé (n 36) de *sākṣātkṛtadharman*, il serait possible aussi de traduire *pratyakṣadharman* par «ayant pour qualité/nature la perception directe». Mais cette dernière interprétation, possible au point de vue grammatical, ne semble pas avoir été retenue par l'exégèse indienne. Dans son commentaire du Paspaśāhnika du Mahābhāṣya, Bhartṛhari écrit (éd J. BRONKHORST, p 31,25) *ye pratyakṣadharmāṇaḥ lokadharmā ye parokṣā lokasya te pratyakṣās teṣām*. Selon le Mahābhāṣyapradīpa de Kaiyaṭa (*ad locum*) il faut comprendre· *pratyakṣadharmāṇa iti yogajapratyakṣeṇa sarvaṃ viditavantaḥ*

[40] *yarvāṇas tarvāṇo nāma ṛṣayo babhūvuḥ pratyakṣadharmāṇaḥ parāparajñā viditaveditavyā adhigatayāthātathyāḥ*

En ce qui concerne la relation entre la notion de Bhagavant comme *pramāṇabhūta* et celle du *tshad ma'ı skyes bu* = **pramāṇapuruṣa*, elle a été exposée de manière détaillée par exemple dans le Thar lam gsal byed de rGyal tshab Dar ma rin chen (1364–1432)[41].

12.1. Pour ce qui est des notions exprimées par *adhigatayāthātathya* dans le Mahābhāṣya (ci-dessus §10) et par *yathābhūtārthacikhyāpayiṣā* dans le Nyāyabhāṣya (ci-dessus §9.1), on peut rapprocher l'idée exprimée par *tathāgata*, le terme bien connu employé pour désigner le *buddha*.

Le mot *tathāgata* a toutefois été expliqué de diverses manières par la tradition bouddhique, les étymologies les plus courantes étant celle qui analyse le mot comme *tathā* + *(ā)gata* de *gam* «aller, comprendre» et celle qui l'analyse comme *tathā* + *gad* «parler»[42]. Et l'étymologie exacte du terme bouddhique *tathāgata* (tib. *de bźin gśegs pa*) – qui peut d'ailleurs désigner aussi un être ou une personne (comme dans les *avyākṛtavastus*, auquel cas il peut être traduit en tibétain par *de bźin 'oṅs pa*) – n'a pas été éclaircie jusqu'ici d'une manière entièrement satisfaisante. Mais il reste que, dans la littérature du bouddhisme, le terme *tathāgata* a été usuellement analysé comme un mot dont le premier élément est tiré de l'indéclinable *tathā* «ainsi», et qu'on l'a très souvent compris comme connotant la compréhension de la réalité exactement telle qu'elle est.

12.2. Il existe ainsi un parallélisme sémantique intéressant entre *tathāgata* comme désignation du Sage Eveillé ou *buddha* – et dont le premier élément serait tiré de *tathā* «ainsi», comme on vient de le relever – et *addhātí*, mot védique désignant le sage qui serait tiré de la particule *addhā́* «ainsi, vraiment» (formé sur le pronom démonstratif **ad* [?][43]).[44]

12.3. Relevons enfin dans ce contexte le terme *tādi(n)* «tel», mot également formé sur un pronom démonstratif et qui peut servir lui aussi à désigner le *buddha* En sanskrit bouddhique, *tādi(n)* est représenté par *tāyin*, vocable qui a été ensuite interprété comme signifiant «protecteur», et qui se retrouve à côté de *sugata* et de *pramāṇabhūta* dans la stance liminaire du Pramāṇasamuccaya citée plus haut.[45]

---

[41] Thar lam gsal byed, chapitre sur la Pramānasiddhi, f. (126b sqq.) 134a, sous la rubrique du *yons gcod* «détermination positive» Voir aussi le traité de A lag śa Nag dban bstan dar cité plus haut, §7 2.

[42] Cf la citation du Pāsādikasuttanta plus haut, p 412f n 35.

[43] L. RENOU, Grammaire de la langue védique (Paris 1952), p. 329 Mais voir O. SZEMERÉNYI, Die Sprache 12 (1966), p. 202–205, et M MAYRHOFER, Etymologisches Worterbuch des Altindoarischen I (Heidelberg [1986–]1992), p. 64 (avec bibliographie), qui ont proposé une autre analyse de la particule

[44] Voir D SEYFORT RUEGG, Védique *addhā́* et quelques parallèles à *tathāgata* JA 1955, p. 163–170

[45] Les mots *tādi(n)* et *tāyin* (= tib *skyob pa*, cf Pāṇinīya Dhātupātha I 518 *tāyR samtānapālanayoh*, et sGra sbyor bam po gñis pa, éd M ISHIKAWA

13. Les épithètes *sugata* et *tāyin* se rapportent en somme à deux aspects du Bhagavant, qualifié aussi de *pramāṇabhūta*, dans la théorie bouddhologique que Dignāga a esquissée dans Pramāṇasamuccaya I 1. Ces épithètes ont des attaches sémantiques (et sans doute étymologiques aussi) avec les mots *tathāgata*, *tathāvādi(n)* et *tādi(n)/tāyin* qui peuvent servir à désigner le *buddha*. Et il existe encore d'autres liens sémantiques (et éventuellement étymologiques) avec des expressions caractérisant le Ṛṣi et le Connaisseur suprême telles que *addhātí*, *pratyakṣadharman*, *sākṣātkṛtadharman* et *adhigatayāthātathya*, qui se rencontrent dans le Veda, le Nirukta de Yāska, le Mahābhāṣya de Patañjali, le Nyāyabhāṣya de Pakṣilasvāmin (Vātsyāyana), etc. Quant à la connexion entre les notions de *sākṣātkṛta/°kāra*, de *pratyakṣa* et de *pramāṇa*, elle est évidente.

14. L'existence de ce faisceau de termes et de notions épistémologiques et gnoséologiques semble bien démontrer que, en tant que rattachée au Buddha-Bhagavant, la notion de *pramāṇa* s'interprète le plus adéquatement si on rend ce dernier terme par «(moyen de) connaissance correcte/exacte».

Le sens d'autorité n'est ici qu'une valeur accessoire liée à la connaissance-critère, notion qui se définit essentiellement chez Dharmakīrti par les étalons de l'efficacité cognitive (cf. *arthakriyāsamartha*) et de la congruité (cf. *avisaṃvādaka*, etc. = tib. *mi [b]slu ba*, c'est-à-dire la qualité d'être non-annulable, véridique et, partant, fiable)[46]. Dans un contexte où il s'agit en premier lieu de la connaissance, et plus précisément de la Gnose immédiate et suprême, qui caractérise la bouddhaté, la notion d'autorité ne saurait être entièrement à sa place; elle n'intervient que de manière accessoire en tant qu'elle peut découler de la notion d'une connaissance-critère. Autrement dit, si le Buddha-Bhagavant, ou l'Ācārya, figure bien comme une autorité, c'est parce que la connaissance qu'il a de la réalité est exacte, «droite». Considérer ce sens secondaire comme la valeur première du terme épistémologique et gnoséologique *pramāṇa*, notamment dans le cas de l'epithète *pra-*

[Tokyo 1990], p. 12), et parfois aussi *tādisa/tādrn/tādrśa(ka)*, sont des épithètes du sage, et du *tathāgata* = *buddha*, un lien entre le *tādin* (et le *nāga*) et *tathatta* étant attesté dans Suttanipāta 520 et 522 Voir R O FRANKE, Dīghanikāya (Gottingen 1913), p 88n. 2; P V. BAPAT, Tāyin, Tāyi, Tādi, dans B C LAW (éd), D R. Bhandarkar Volume (Calcutta 1940), p. 249 258, H. LÜDERS, Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons (Berlin 1954), p. 92sqq.; F EDGERTON, BHSD, p 251sq ; G ROTH, 'A Saint like That' and 'A Saviour' in Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature, dans Shri Mahavira Jaina Vidyalaya Golden Jubilee Volume I (Bombay 1968), p 46-62 (= Indian Studies. Delhi 1986, p. 91–107)

[46] Voir Pramānavārttika, chapitre sur la Pramānasiddhi, k 1

māṇabhūta attachée par Dignāga et ses successeurs au Bhagavant, c'est courir le risque de rendre triviale une notion qui a revêtu une si grande importance pour l'Ecole bouddhique du Pramāṇa et qu'on retrouve jusque dans l'Ecole du Madhyamaka chez Candrakīrti.

Par ailleurs, pour *pramāṇa*, la traduction «connaissance correcte/exacte», ou encore «connaissance droite», paraît philosophiquement préférable à «connaissance valable/valide» (anglais «valid knowledge» et allemand «gultige Erkenntnis»). En effet, la notion de *pramāṇa* embrasse à la fois la perception directe (*pratyakṣa*) portant sur le *svalakṣana* et l'inférence-pour-soi (*svārthānumāna*) portant sur le *sāmānyalakṣaṇa*. En revanche, en philosophie la notion de validité concerne un processus de raisonnement ou un argument, à la différence des connaissances résultantes que sont le *pratyakṣa* et le *svārthānumāna*. Et elle est donc applicable à l'inférence-pour-autrui (*parārthānumāna*), au «syllogisme» qui sert à prouver une proposition au bénéfice d'un autre. C'est en définitive ce processus de raisonnement ou d'argument qui peut être qualifié de «valide» au sens strictement philosophique de ce terme[47].

Enfin, ainsi qu'on l'a vu, le terme de *pramāṇabhūta* comme épithète du Buddha-Bhagavant peut éventuellement être pris dans le sens de «comme la connaissance correcte/exacte», conformément à la valeur de similitude attribuée à l'élément final °*bhūta* dans le Nirukta, dans des commentaires du Mahābhāṣya à partir de Bhartṛhari, et jusque dans quelques sources de l'Ecole bouddhique du Pramāṇa. Cette interprétation lèverait la difficulté déjà notée qui réside dans le fait que, selon l'Ecole de Dignāga et de Dharmakīrti, le *pramāna* est à proprement parler connaissance et qu'il n'en existe que les deux formes de *pratyaksa* et d'*anumāna*. Alternativement, afin de rendre compte de l'extension du sens de *pramāṇa* pour embrasser un *puruṣa*[48], il serait sans doute possible de comprendre que le Buddha-Bhagavant «est (devenu) connaissance correcte/exacte» en invoquant un sens élargi (et somme toute figuré) de *pramāṇa*, et en excipant de la notion *in statu nascendi*

[47] Voir A. LALANDE, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, s vv «valide» («les modes valides du syllogisme») et «valable» («B. Au sens absolu, se dit 1° D'un raisonnement ou d'un exemple ayant une valeur démonstrative [ ] 2° D'un acte juridique ou administratif apte à produire l'effet auquel il est destiné ») Il est vrai que, sous sa rubrique A, LALANDE a admis, comme sens 2°, «une pensée, conçue d'abord par un esprit, mais qui est considérée comme devant être admise aussi par d'autres sujets». Pour illustrer la «connaissance valable pour d'autres», cependant, LALANDE ne cite pas un texte strictement philosophique, mais LANSON, L'histoire littéraire, dans De la méthode dans les sciences Voir aussi l'Encyclopédie philosophique universelle II, s v «validité» – En philosophie, on pourrait sans doute parler de connaissances validées, c'est-à-dire assurées ou établies par des critères

[48] Voir ci-dessus, §7 et 11.

du *pramāṇapuruṣa = tshad ma'i skyes bu qui devait être explicitée surtout au Tibet.

15. En résumé, l'épithète *pramāṇabhūta*, qui a fourni le point de départ pour la présente étude, peut s'appliquer soit à un *buddha-bhagavant* (Lalitavistara, Dignāga +) soit à un *ācārya* (Mahābhāṣya de Patañjali +). Le **pramāṇabhūtapuruṣa* dans le Madhyamakāvatārabhāṣya de Candrakīrti est aussi un maître. *paramasākṣībhūta* se réfère dans le Lalitavistara au *buddha-bhagavant*, tandis que *sākṣātkṛtadharman* dans le Nirukta et le Nyāyabhāṣya et *pratyakṣadharman* dans le Mahābhāṣya se rapportent à des sages, *ṛṣi* ou *āpta*. Par ailleurs, le Bhagavant en tant que *pramāṇa* a été qualifié de *pratyakṣarūpa* par Prajñākaragupta[49]. De plus, alors que *tathāgata* est un terme canonique très ancien désignant le *buddha*, dans le Mahābhāṣya de Patañjali l'expression *adhigatayāthātathya* se rapporte à des Ṛṣis. Quant à *addhātí* – mot appartenant au même champ sémantique que *tathāgata* suivant une des explications courantes de chacune de ces deux expressions –, il désigne le sage dans le Ṛgveda. Une autre épithète du *tathāgata*, *tathāvādin* «qui parle ainsi», a des attaches sémantiques avec la notion de la *yathābhūtārthacikhyāpayiṣā*, le désir intense de communiquer la réalité qui caractérise l'*āpta* dans le Nyāyabhāṣya. Entre tous ces termes qui concernent le Connaisseur suprême, il existe donc des parallélismes sémantiques, et éventuellement des liens étymologiques, qui méritent l'attention de l'historien des religions et de la philosophie.

Il convient enfin de relever une distinction intéressante dans cette série de mots. En effet, alors que la notion de *pramāṇa* embrasse l'*anumāna* aussi bien que le *pratyakṣa* (et, en dehors de l'Ecole bouddhiste du Pramāṇa, éventuellement d'autres moyens de connaissance exacte), les autres expressions en question ici ne concernent que la seule connaissance directe et immédiate, le *pratyakṣa*. Si légère soit-elle, au point de vue de l'épistémologie cette distinction mérite d'être notée. Soulignons aussi que si chez Dignāga l'épithète *pramāṇabhūta* se réfère au Bhagavant = Buddha tandis que chez Patañjali, et plus tard chez Candrakīrti, elle concerne un Ācārya, la notion désignée par cette épithète est un précurseur de *tshad ma'i skyes bu* = **pramāṇapuruṣa*.

Ainsi, dans des sources indiennes à partir du Ṛgveda, nous constatons l'existence de tout un réseau de notions qui se rapportent au Voyant et au Connaisseur suprême. Dans les notions de la connaissance de la réalité qui se rencontrent dans ces sources, l'idée du direct, de l'immédiateté, ainsi que celle de l'«ainsité», du «tel quel», qui caractérisent la véritable compréhension de la réalité transcendante, occu-

[49] Pramāṇavārttikālaṃkāra sur le Pramāṇavārttika, Chapitre sur la Pramāṇasiddhi, k. 7a (éd R. SĀNKṚTYĀYANA, p. 32,5)

pent une place de premier plan. Quant au *pratyakṣa*(*pramāna*) en épistémologie, il a des attaches très intéressantes avec la notion gnoséologique du Connaisseur suprême dont la caractéristique est précisément d'être *pratyakṣadharman*, *sākṣātkrtadharman* et *pratyakṣarūpa*.

Cette esquisse de certains aspects des notions indiennes de la constatation directe ou «voyance» et de la connaissance immédiate, ainsi que de l'efficacité et de la fiabilité de la connaissance exacte ou «normale», est dédiée à M. Gerhard Oberhammer qui, par de nombreux travaux, a tant contribué à l'étude de ces idées qui revêtent une si grande importance pour la religion et la philosophie de l'Inde. Relevons surtout les deux colloques qu'il a organisés sur les thèmes de la révélation («Offenbarung, geistige Realität des Menschen» [Vienne 1974]) et de l'expérience de la transcendance («Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils» [1978]), ainsi que l'apport à l'éclaircissement de ces notions qu'on trouvera dans les pages de son travail monumental actuellement en cours: «Terminologie der fruhen philosophischen Scholastik in Indien»[50].

---

[50] Oberhammer-10

THE CONCEPT OF *ADHVAN* IN ŚAIVASIDDHĀNTA

By Pierre-Sylvain Filliozat, Paris

SOURCES[1]

adhvan is a philosophical concept closely connected to what may be considered as the main rite of Śaiva religion, i. e. *dīkṣā*, an elaborated rite of liberation of the soul from worldly bondage. Because of its basic character in the doctrine it deserves a detailed and lengthy treatment. This is regularly found in the extant Sanskrit literature of Śaivasiddhānta, which comprises:
(1) 28 basic Tantras or Śaivāgamas, 207 Upāgamas, all considered as taught by Śiva and delivered to men through a succession of supernatural souls, and
(2) 18 Paddhatis, 8 Prakaraṇas and numerous commentaries, tracts, Stotras etc. authored by historical figures belonging to different parts of India, from Kaśmīr to Tamılnāḍu and to a period going from the 9th to the 12th century, from Sadyojyoti to Aghoraśiva.
The religion and philosophy contained in this literature is to be distinguished from the Tamil Śaivasiddhānta which has more emphasis on philosophy and represents a further development of this line of thought.

adhvan is a matter dealt with in a separate chapter in the Vidyāpāda of an Āgama[2] or incidentally in a chapter dealing with another

[1] This paper ıs based on the consultation of the followıng published texts Ajitāgama, ed N R BHATT. 3 vols [Publications de l'Instıtut Françaıs d'Indologıe 24,1–3]. Pondıcherry 1964–1991 – Mrgendrāgama. Vidyāpāda and Yogapāda wıth the commentarıes of Bhatta Nārāyana Kaṇtha and Aghoraśivācārya [Śıvāgamasıddhāntaparıpālanasamgha 12]. Devakottaı 1928; Krıyāpāda and Caryāpāda wıth the commentary of Bhatta Nārāyana Kantha, ed N R BHATT [PIFI 23] Pondıcherry 1962 and tr. H. BRUNNER-LACHAUX [PIFI 69] Pondicherry 1985 – Rauravāgama, ed N.R BHATT 3 vols. [PIFI 18,1–3] Pondicherry 1961–1988 – Somaśambhupaddhatı, ed & tr H BRUNNER-LACHAUX 3 vols. [PIFI 25,1–3] Pondicherry 1963–1977 – Svāyambhuvāgama. Le Tantra de Svayaṃbhū Vidyāpāda avec le commentaire de Sadyojyoti Édıtıon et traductıon par P.-S FILLIOZAT [Hautes Études Orıentales 27] Parıs 1991

[2] For example ın Rauravāgama, Vidyāpāda, Paṭala IV, or Mrgendrāgama, Vıdyāpāda, Prakaraṇa XIII.

WZKS 38 (1994) 421–433

subject with which it is related, generally in connection with *dīkṣā*[3]. Thus the consultation of sources indicates already one important point, i. e. the close connection of *adhvan* with the rite of *dīkṣā*.
The difference between Vidyā- and Kriyāpāda is not exactly the difference between matters of knowledge and matters of action, doctrine and techniques, philosophy and practice. A few subjects, the knowledge of which is supposed necessary to conduct rituals are generally concentrated in the Vidyāpāda; the Kriyāpāda is the direct description of rites. Thus, for example, in the Kriyāpāda it is told that during *dīksā* the guru has to meditate on the six *adhvans* in the body of the disciple symbolised by a string. The guru can perform this meditation, if he has knowledge of this subject. He acquires this knowledge from the contents of the Vidyāpāda. It appears also that some pure philosophical matter is given sometimes only in the Kriyāpāda, because it describes the rite itself. For example, as we will see below, the abstract structure of the rite of *dīkṣā*, with definitions of the concept, is found only in the Kriyāpāda of the Mṛgendrāgama, whereas the Vidyāpāda of the same Āgama contains only the plain enumeration of the components of the *adhvans*.

THE WORD *adhvan*

The common meaning of the word *adhvan* is 'path, road' (*mārga*). In popular etymology it is derived from the root *ad* 'to eat' with the replacement of *d* by *dh*, the suffix *kvanip*[4] and the explanation. *atti balam pathikānām* 'it eats the strength of travellers'. It has also rare meanings such as 'time', but the common sense of 'path' is retained in the context of Śaivism as shown by Svāyambhuvāgama III 7a. *adhvā yātavyamārgaḥ* 'A path is a road to a destination' and Sadyojyoti[5] who defines it (*ad* III 11): *yatra pādaviharaṇākhyam karma krameṇa dṛṣṭam so 'dhvā loke prasiddhah* 'that in which the action called "walking" is seen with a sequence, is well known as a path in the world' But how does this common notion become applicable in the context of *dīksā*? Sadyojyoti gives a lengthy explanation which can be more easily understood, when the nature of *dīksā* has been taken into consideration.

---

[3] E.g Rauravāgama, Kriyāpāda, Patala XLVIII, Mṛgendrāgama, Kriyāpāda, Patala VIII, and Somaśambupaddhati, Nirvāṇadīkṣāvidhi

[4] Cf Ujjvaladatta *ad* Uṇādisūtra IV 115

[5] Sadyojyoti is known to Somānanda (see below p 431 n 15) and Utpaladeva Therefore he is anterior to the 9th century A D Nothing definite is known about the place where he lived.

Mokṣa and Dīkṣā

According to Sanskrit Śaivasiddhānta literature the soul is an eternal entity possessed of *cit*, which is defined as the power of universal knowledge and action (*sarvārthadṛkkriyā*). This power is obstructed by three bonds:

(1) a unique, eternal entity called *mala*, which suppresses the soul's powers by covering or obstructing them, and whose relation with the soul has no beginning,

(2) matter which is conceived as twofold, the impure *māyā* and the pure *bindu*, and

(3) *karman* which is threefold, *saṃcita*, *prārabdha* and *āgamin*.

Once this triple bondage is removed, the soul has its innate capacity of universal knowledge and action restored, and is similar to Śiva in that respect. This is the state of liberation, commonly designated in Śaivasiddhānta by the words *nirvāṇa* and *mokṣa*.

The word *nirvāṇa* is especially used as an epithet of the word *dīkṣā*. This indicates the nature of this ritual. *nirvānadīkṣā* is fundamentally a rite of liberation. An oft-repeated statement is that it is a physical action. The bonds are material. They can be suppressed, extracted only by an action. This is compared to the action of a physician who extracts a cataract. The disease called *pāṭala* is described as a 'veil' which obstructs sight. The physician has to act with an instrument to remove this hindrance and restore sight. His knowledge will not do it. In the same way a soul is liberated only through the action of another being who acts physically upon the material bondage. This action is the rite of *nirvāṇadīkṣā*. The agent is Śiva himself, or the guru who is considered as the seat of Śiva. There is a necessary prerequisite for the operation: Like the cataract, the major bond called *mala* must be ripe. Ripeness or maturation (*pāka*) is obtained by the soul through being engaged in *saṃsāra*, rolling in recurrent births according to the law of *karman*, inside the evolutes of *māyā* This condition is regulated by Śiva himself. He is told to have a special power and action of *tirobhāva* 'covering' or *nirodha* 'obstructing' the soul. Śiva himself maintains the soul in bondage, and this is considered as a kind of grace, since it produces the ripening of *mala*. When *mala* is ripe, Śiva leaves his *nirodhaśakti* for his *anugrahaśakti*; he extends his grace to the soul. This is considered as a sudden revolution of the condition of the soul, and it is expressed by the image of a 'fall of [grace-]power' (*śaktipāta*). The fall of grace suppresses the relation of *mala* with the soul. Then the soul gets an ardent desire to reach the supreme goal of liberation, renounces the world, and spontaneously searches for a guru who will perform *dīkṣā*, i. e. the final cutting of material bonds.

Svāyambhuvāgama I 16–19 describes the process in that particular sequence:

śivecchayā purānantā śaivī śaivārthadāyikā /
sā śaktir āpataty ādyā puṃso janmany apaścime //16//
tannipātāt kṣaraty asya malaṃ saṃsārakāraṇam /
kṣīne tasmin yiyāsā syāt paraṃ niḥśreyasaṃ prati //17//
sa deśikam anuprāpya dīkṣāvicchinnabandhanaḥ /
prayāti śivasāyujyaṃ nirmalo niranuplavaḥ //18//
anena kramayogena parāṃ kevalatāṃ gataḥ /
anādyaśuddhiśūnyatvāt prāpnoti na bhavāntaram //19//

'By Śiva's desire, before *dīkṣā*, the infinite prime Śakti who resides in Śiva and gives Śivaness, comes to the soul in its last birth.
'By the advent of this Śakti, the *mala* of that soul, [which is] the cause of transmigration, flows away. When it has disappeared, there may be a desire to go towards the supreme, highest good.
'This soul, having approached a teacher, having its bonds cut by *dīkṣā*, obtains equality with Śiva; it is without *mala*, without trailing behind objects.
'The soul which by this process has gone to the superior liberation, because it is devoid of the beginningless *mala*, does not obtain any new existence.'

The sequence is very clear in this text. A different sequence, placing the fall of grace at the end of *dīkṣā*, seems to be implied by other texts; but Svāyambhuvāgama's description seems the most appropriate to the nature of *dīkṣā*. This rite is the cutting of bonds. There are three bonds: *mala*, *karman* and *māyā*. *mala* is disposed of by its maturation and the fall of grace. The rite of *dīkṣā*, as we shall see, is concerned mainly with the elimination of *karman* and *māyā*. It is true that *dīkṣā* is defined as the removal of the three bonds, and that it is told that it has also the removal of *mala* as one of its effects. But we remark that this effect is mentioned just as a final consequence of the removal of *karman* and *māyā*, that all the elaborate processes bear upon these two, and that there is no special action directed towards *mala* exclusively. The reason of this is that *mala* is connected to the soul by the mere *nirodhaśakti* of Śiva. This connection is suppressed by Śiva's shift to *anugrahaśakti*. There is no other specific cause or circumstance to suppress in order to eliminate *mala* Moreover *mala* is defined as a unique eternal entity, connected to many souls through its manifold *śakti* of binding. Its elimination in the course of the liberation of a given soul consists in putting a stop to that particular *śakti* with which it was obscuring the soul. This is a single action, the agent of which is considered to be Śiva. There is no need of any additional

procedural rite to complete the elimination. On the contrary, *karman* and *māyā* are complex entities: *karmans* are manifold and are to be experienced in and through the components of matter; *māyā* is also a single eternal entity, but subject to transformation in manifold evolutes, and *karmans* are closely connected to these evolutes of *māyā*. The removal of manifold entities has to be done with manifold actions. *dīkṣā* is the total number of the individual actions bearing upon these multiple bonds.

THE STRUCTURE OF DĪKṢĀ

Thus *dīkṣā* is theoretically defined as the removal of the three bonds, but practically deals only with *māyā* and *karman*. Its definition and general structure are very clearly presented in Mṛgendrāgama, Kriyāpāda VIII 86ff., a passage for which we possess the illuminating commentary of Bhaṭṭa Nārāyaṇa Kaṇṭha[6]:

dīkṣā śuddhir aśuddhasya tad aṅgāni samāsataḥ /
saṃyogabhogaviśleṣaprotkṣepāḥ saparicchadāḥ //86//
samagrair kārakair yogaḥ samyogo 'ngāni tasya ca /
śaktisthāpanam ādhānam janma bhoktuṃ ca yogyatā //87//
sthāpanam nāma sāṃnidhyam ādhānam dehaniṣkṛtiḥ /
janma bhogāvaniśleṣo vayaḥkālādi yogyatā //88//

'Dīksā is the purification of the impure. Its parts are briefly: union, experience, separation, upliftment with their environment.
'The union is uniting [the soul with the bonds] through all the parts of this action, and its parts are: installation of [Śiva's] Śakti, conception, birth, aptitude to experience.
'The installation is making [Śiva's Śakti] present. Conception is the production of a body [in the womb of Śiva's Śakti]. Birth is the union with places of experience. The aptitude is the length of life, the time, etc.'

dīkṣā appears thus as the enactment of the consummation of *karman* in the midst of *māyā*. Practically the guru ties a string (*sūtra*) to the tuft of hair (*śikhā*) of the disciple. The soul of the disciple, his *karman*, the totality of *māyā* (with its pure extension called *bindu*) have been placed ceremonially on the string. *māyā* is placed by parts on the string and in several manners This is the basis of the concept of the six *adhvans*

---

[6] He must have lived in Kaśmīr some time in a period going from the end of the 9th century to the beginning of the 12th century A D , as he knows Utpaladeva and is known to Aghoraśiva.

In normal life the disciple experiences the effect of one individual *karman* in a particular place and time of the world In the ritual of *dīkṣā* his soul is united with the totality of *karman* and *māyā*, so that the full experience of their totality can be achieved by one operation. A particular life in *samsāra* is the consequence of a given *karman*; it consists of being conceived in a mother's womb, taking birth in a particular species, in a particular world, at a particular time, and being subject to a particular type of experience during a particular lapse of time[7]. All this is enacted in *dīkṣā* at a cosmic scale The conception is done in the womb of Śiva's Śakti The birth takes place in the whole of *māyā*, or successively in its different parts as placed on the string. Experience is considered in the same way. All possible lives of a soul in different locations of *māyā* are comprised and may become subject to one operation.

Thus the first phase of *dīkṣā* is to unite the disciple with all his possible births and the totality of *māyā*. Then comes the experience (*bhoga*) of his *karman*. Bhatta Nārāyana Kaṇṭha says that *bhoga* has two poles, the moment of experience itself and the *samskāra*, technically called *laya*, which follows that moment[8]. The complex of the experience and the realisation of its dormant effect are a phase of *dīkṣā*, because the soul has to be purified of the whole complex as well as of the *māyā-bindu* which is its location. And *dīkṣā* is a single operation in which the concerned objects are taken together as a whole and dealt with in one and the same action. The Mrgendrāgama says[9]:

prāgbhuktarūpatācchāyām gate 'rthe 'nubhavakṣaṇe //89//
yatkiṃcitkālasaṃskāro layaś ca vidhisūcyate /
taṃ bhogakṣaṇa evāyaṃ janayan pravilīyate //90//
sa bhogyakarmahetutvād bhogān na vyatiricyate /
so 'py aṅgaṃ niṣkṛteḥ sā hi viśuddhiḥ samudāyikī //91//

'When the moment of experience with regard to an object has reached its aspect of being something previously experienced,

'there is a *saṃskāra* of indefinite duration, and it is called "dormant form" (*laya*) in the doctrine. The instant of experience itself expires when engendering [the dormant form].

'[This dormant form], because it is the cause of a new act to be experienced, does not differ from the experience Experience and its dormant form are a part of *dīkṣā*, because it is a purification bearing on the whole complex.'

---

7 Cf Yogasūtra II 13. *sati mūle tadvipāko jātyāyurbhogāḥ*
8 See his commentary on Mrgendrāgama, Kriyāpāda VIII 89cd
9 Kriyāpāda VIII 89c-91

In these two initial phases of *dīkṣā* the objects from which the soul has to be purified have been collected. The next part of *dīkṣā* is separation (*viśleṣa*) of the soul from these objects. The separation from the bonds is not the *dīkṣā* by itself; it is only a part of it. The *dīkṣā* culminates in the full manifestation of the universal powers of knowledge and action. By separation from the bonds the soul is redeemed. This redemption is called *niṣkṛti* 'total accomplishment'. It is the positive event of *dīkṣā*. Separation removes the bonds, the veil hiding the universal powers. *niṣkṛti* is the restoration of these powers. So *viśleṣa* comes here as a prerequisite and part of *niṣkṛti* which is the ultimate goal:

cidvartipāśasaṃghātaśaktisaṃrodhaniskṛtim /
vidhāya bhāsayed dhāma pāśavicchittivartmanā //97//
sā parā niṣkṛtiḥ śaktivyaktiniṣkaraṇād aṇoh /
vidhāya pūrvaṃ viśleṣaṃ sa coktacchedayogyatā //98//
dṛṣṭā kṛtavibhāgasya rajjvādeś chedayogyatā /
na baddhyenāvibhaktasya yogyaṃ viśleṣaṇam tataḥ //99//
tad aṅgaṃ niṣkṛter asyā yato 'sāv uditāṅginī /[10]

'After the accomplishment of the full blockage of the power of the group of bonds which affect the soul, through the cutting of the bonds, the light [of consciousness] will shine.
'This is the supreme accomplishment, because it accomplishes the manifestation of the soul's powers, after having previously separated them. And this [*viśleṣa*] is the aptitude to be cut.
'Fitness to be cut is seen in a cord etc., when it has been separated from the object tied by it; cutting is not proper if the cord is not separated from that object.
'Therefore [separation] is a part of this accomplishment, and that's why it has been told to have parts.'

The last part of *dīkṣā* is called *protkṣepa* or *utkṣepa*, 'upliftment'. It consists in the transportation of the purified soul into the body of the disciple.

skandhāntaragatam dhyātvā śarīrakaraṇojjhitam //116//
prāṇaśaktyā samādāya prāgvat svahṛdi vinyaset /
sthitvā kim cin nirodhena virecya granthisamgatam //117//
prāgvad ādāya nāḍyaiva śiṣyadehe niyojayet /[11]

'[The guru] meditates on the soul residing inside a section [of the string] as freed from body and organs,
'takes it with the power of his breath and places it in his own heart as

---

[10] Mṛgendrāgama, ib 97–100b
[11] Ib 116c-118b

before. He waits a little, holding [his breath]; releasing it he unites it with [the entities situated in] the knots,
'takes hold of it as before and deposits it through the *nāḍī* in the body of the disciple.'

THE SIX PATHS

The consideration of *dīkṣā* is necessary to understand the importance of the six *adhvans* in Śaiva religion. We have seen the cosmic dimension of the material on which the *dīkṣā* has to operate. To achieve this single operation a representation of the full cosmos has to be done. The concept of *adhvan* plays this role. An *adhvan* or path is a representation of *māyā-bindu*. And it is necessary to make sure that nothing of it is left over, in order to ensure that the operation of *dīkṣā* is complete and successful. Therefore the *adhvan* must cover the totality.

Any reality can be considered under several aspects. There are several possible representations of *māyā-bindu*. Accordingly several *adhvans* have been conceived. The efficiency of *dīkṣā* is dependent upon the quality of these conceptions. *dīkṣā* is successful if the *adhvan* is really pervasive. It is practicable if the aspect under which the *adhvan* is considered, is relevant to the rituals.

This conception has certainly been the work of philosophers who were ritualists at the same time, and who built a powerful view of the cosmos taking into account the necessities of ritualistic activity. They have considered the world under six aspects, which may be relevant to the peculiar Śaiva rituals:

(1) *kalā* – 'parts' of *māyā-bindu*,
(2) *tattva* – essences of the multiple transformations of one and the same eternal material cause, produced successively, the later from the previous, at the time of creation,
(3) *bhuvana* – 'worlds' or residences of the different species of souls,
(4) *varṇa* – 'phonemes' or elemental units of speech,
(5) *mantra* – conceived as souls having a body of speech and a function, which is to bring God's grace to the bound creatures, and
(6) *vyomavyāpimantra* – a special *mantra* remarkable by its complexity and pervasiveness.

It can be shown that each of these six aspects achieves a full coverage of *māyā-bindu*, and their connection with the rituals is clear.

(1) The pure form of *māyā*, i. e. *bindu*, is divided in five parts (*kalā*) which form the following scale (from the lowest to the topmost): *nivṛtti*, *pratiṣṭhā*, *vidyā*, *śānti*, *śāntyatīta*. They are related to *śaktis* or

powers of Śiva having definite functions. The concept of these functions, as defined by the Mrgendrāgama in the chapter on *adhvan* in its Vidyāpāda[12], illustrates well the hierarchy and the names of the *kalā*s in relation to the attainment of liberation:

karoty unmīlanaṃ yābhiḥ śaktibhir naratejasah /
tā nivrttyādisaṃjñānāṃ bhuvanānām adhīśvarāḥ //166//

'Those powers by which (Śiva) does the opening of the light of [consciousness of] the soul, are the Lords of worlds called *nivrtti*, etc.'
Two important points appear here. The worlds which are transformations of *māyā* and *bindu* are grouped under five heads, which are the *kalā*s, i. e. *nivṛtti*, etc. Each group is ruled by a Lord who is a *śakti* of Śiva. These five *śakti*s have a common character, which is to contribute to the awakening of the powers of knowledge and action of the souls, and thus to contribute to the attainment of their goal *kalā*s are thus an appropriate base for the operation of *dīkṣā*, as operating on one of them establishes a relation with the helping *śakti*. Their respective functions are as follows[13]:

nivartayati bhūtāni yayā sāsya nivartikā /
nivrttir iti tatsthānam tatreśo 'pi nivrttimān //167//
nivṛttasya gatir bhūyo yayā pracyāvalakṣaṇā /
niṣidhyate pratiṣṭhā sā sthānaṃ tadvāṃś ca tatpatiḥ //168//
tyaktvāptagamyaviṣayaṃ yayā jñānam dadāty aṇoḥ /
sā vidyā sthānam apy asyā vidyeśaś ca tadīśvaraḥ //169//
sarvaduḥkhapraśamanaṃ yayāsya kurute haraḥ /
sā śāntis tatpadaṃ ceti tat kurvan so 'pi śāntimān //170//

'The [*śakti*] by which [Śiva] checks the creation of elements and living species, is the checking power; the place where it occurs is called "check[-point]" (*nivṛtti*), and the Lord [Śiva considered] in this place is called "possessor of *nivrtti*".
'The [*śakti* of Śiva] by which the fall of the checked soul [into lower births] is suppressed is the "stabilizing power" (*pratiṣṭhā*); its location [is called "stabilization" (*pratiṣthā*)], and the Lord over it is "possessor of *pratisthā*".
'The [*śakti*] by which [Śiva] gives the soul a knowledge the contents of which do not come from verbal testimony or inference (i. e. direct experience), is the "power giving direct experience" (*vidyā*); its location [is called "place of direct experience"], and the Lord over it is "Lord of *vidyā*".

[12] Patala XIII (= Bhuvanādhvaprakarana) 166.
[13] Ib. 167–170

'The [*śakti*] by which Hara achieves the pacification of all the sufferings of the soul is the "pacification" (*śānti*); its location is called "place of pacification", and the Lord who accomplishes it is "possessor of *śānti*".'

This passage of the Mṛgendrāgama deals only with the above-mentioned four *kalās*. There is a fifth one, not described in this context but taken into consideration at the time of *dīkṣā*. It is called *śāntyatītā* 'beyond *śānti*", easily identifiable as the supreme Śakti of Śiva, and the Mṛgendrāgama itself qualifies it in the context of *dīkṣā* as *bindu* ... *antasaṃśrayā* 'having a residence at the top of *bindu*'[14].

Now, even though these five *kalās* are parts of *bindu* they may be considered also as pervading *māyā*. *bindu* or *mahāmāyā* pervades *māyā* in the sense that it is a material cause, a pure matter which is ubiquitous and present as well in the impure *māyā*. The latter is also considered as eternal and ubiquitous, so that both material causes coincide and co-adhere in all the evolutes, the difference between them being the purity of the first, the impurity of the latter.

The hierarchy of the parts brings to mind the image of a path (*adhvan*); and *bindu*, in fact, is often called the pure path (*śuddhādhvan*), *māyā* being the impure path (*aśuddhādhvan*). The scheme of the five *kalās* of *bindu* is considered as applicable to the whole complex of *māyā* and *bindu*. This appears clearly in the correspondence established between the *kalās* and different levels cut in the other *adhvans*, *tattva* etc., as we shall see below.

(2) The second *adhvan* represents the same complex divided by the stages of creation. Creation (*sṛṣṭi*) is conceived as the transformation of a material cause – *bindu* in a pure section of the *adhvan*, *māyā* in the impure one – into 36 essences (*tattva*), successively produced, each issuing from the previous one.

5 pure entities, i. e. Śiva and Śakti at the level of *śāntyatītā kalā*, and *sadāśiva*, *īśvara* and *śuddhavidyā* at the level of *śānti*; *māyā* and its first 6 evolutes (*kāla*, *niyati*, *kalā*, *vidyā*, *rāga*, *puruṣa*) at the level of *vidyā kalā*; the next 23 evolutes of *māyā* from *guna* to *ap*, well-known from Sānkhya sources, at the level of *pratiṣṭhā*; finally *pṛthivī* alone at the level of *nivṛtti*.

This is a clear representation of the whole *māyā-bindu* considered in the circumstance of creation (*sṛṣṭi*). The same scale is obtained in reverse order, when the complex is considered in the circumstance of resorption (*saṃhāra*) of the evolutes into their original matrix.

(3) The third *adhvan* represents it in its spatial structure, as composed of 224 (or 214) worlds (*bhuvana*), which are the residences of different

---

[14] Kriyāpāda VII 83ab

types of souls, from a variety of hells up to superior heavens. Their hierarchy has been fixed according to the quality and status of the souls for which they are constituted, the higher ones offering the highest enjoyments and felicity. They are designated by the name of a sovereign. They are also distributed in the five *kalā*s, and in each *kalā* in the different directions.

(4) The fourth *adhvan* considers *māyā-bindu* under its aspect of speech. Speech or *nāda* is an evolute of *bindu*, or is even equated with it. The totality of speech is represented by the 50 phonemes (*varna*) of language The property of pervasiveness is achieved by the fact that the creation of the *tattva*s can be represented by the creation of the phonemes, and the hierarchy is established according to the order of creation

(5) The fifth *adhvan* comprises the words (*pada*) of the *vyomavyāpimantra* divided into 94 or 81 speech-units. This *mantra* consists of a long list of names of Śiva in the dative case with invocatory words. Its designation is derived from the first name, *vyomavyāpine*.

(6) The sixth *adhvan* comprises the 11 *saṃhitāmantra*s, i. e. the five *brahmamantra*s, *sadyojāta* etc , and the six *aṅgamantra*s, *hṛdaya* etc. *mantra*s are conceived as pure souls having the charge (*adhikāra*) to bring Śiva's grace to the souls. Śiva is considered as too pure to intervene in the impure world Therefore he delegates all his actions to souls of high rank. The souls called *mantra*s have a body made of *bindu* and pervade the whole cosmos in the fulfilment of their function To consider them is a way to consider also the full *māyā-bindu* complex.

Path according to the Svāyambhuvāgama and Sadyojyoti

The image of a path illustrates the pervasiveness and hierarchy of these six sets of entities. On this concept the Svāyambhuvāgama has a remarkable passage in its chapter on Śiva's power of grace, on which a lucid commentary was written by Sadyojyoti, one of the oldest Āgama commentators and Śaivasiddhāntins[15]. It first raises an objection (III 7f)

adhvā yātavyamārgo 'tra sa ca patyur na vidyate |
na ca yātur gatih pumso vibhutvam anayor yatah ||7||
vibhutve gatimattvam tu vibhutā gatimattvatah |
na jātu yujyate yasmād vastuto 'dhvā kutas tayoh ||8||

---

15 Sadyojyoti is mentioned in Somānanda's Śivadṛṣṭi, a work of the 9th century, and therefore must be anterior, cf above, p 422n. 5

'A path is a road to a destination. But there is no such road to the Lord, and there is no motion of the soul aiming at this destination, because both are ubiquitous.
'Since, if there is ubiquitousness, the possession of motion is not at all proper, nor the ubiquitousness if there is possession of motion, how can there really be a path regarding these two?'

The answer is (III 11f.):

dīkṣākarma krameṇoktaṃ māyāpariṇatau yataḥ /
so 'dhvā pariṇatis tasmād deśātiśayavartinī //11//
puṃbandhabhāvam āpannā kramaśaḥ patyur icchayā /
vyutkrameṇāpaneyāsau śivāya gamanaṃ prati //12//

'Because the rite of *dīkṣā* is described sequentially in the series of evolutes of *māyā*, this series of evolutes is the path; it has a gradation in space.
'[As this series of transformations of *māyā*] has taken the state of a bond of the soul, according to a given order, following the Lord's desire, it is to be eliminated in the reverse order in view of the progress towards Śiva.'

The image of the path is based on the concept of sequence Sadyojyoti explains that it has necessarily a reference to *māyā*, because it is *māyā* alone which is subject to transformations and can display a series of evolutes in a particular sequence. The soul is concerned with this sequence, because it has a relation of bound and bond with *māyā*. In that respect one is entitled to say that it follows a path at the time of the sequential removal of the bond during *dīkṣā* Its movement is the establishment or removal of its relation with the sequential entities. The Āgama concludes (III 13 15).

antaraṅgatarā śodhyā bahiraṅgatarāpi ca /
bahiraṅge 'panīte syād antarangakriyākramaḥ //13//
evam adhvā śivasyokta udbandhakramayuktitaḥ /
loke cādhvavyavastheyaṃ dṛṣṭā vastunibandhane //14//
dagdhasaṃsārabījasya yā puṃso 'paścimā sthitiḥ /
sā gatis tasya vijñeyā na deśāntarasaṃsthitiḥ //15//

'A more interior [evolute of *māyā*] becomes fit to be eliminated as well as a more exterior one; once the exterior one has been eliminated, the course of action is applied to the interior one.
'Thus a path of Śiva has been told on the basis of the sequence of that which surrounds [the soul]; and in the world such determination of a path is seen at the time of the elimination of things.
'The ultimate establishment of the soul, in which the seed of the birth cycle has been burnt, must be known as its path; it is not an establishment in a new place.'

Sadyojyoti adds one more image: A man may be blinded by tying before his eyes several layers of cloth. There are interior layers and exterior ones. The blinding has been done sequentially, starting with the most interior piece of cloth. Sight can be restored to that man by removing all the layers of cloth. The removal is performed sequentially, starting from the most exterior piece. That illustrates the process of *dīkṣā* in which the parts of the *adhvan* are placed sequentially on the string, starting from the topmost, *śāntyatītā kalā* etc., and then removed also successively by cutting the string, starting from the bottom, i. e. from *nivṛtti* etc.

This passage displays very clearly the concept of *adhvan*. The striking feature is that it is closely related to the ritual. It is a basic element in the structure of the rite of *dīkṣā*. It is not the outcome of a speculation on the world considered for its own sake. It is the view of a pure ritualist about the world comtemplated in close connection with a ritual.

REJECTION OF DUALITY
On the Ātman Conception in the Viṣṇu Purāṇa

By Teun Goudriaan, Utrecht

INTRODUCTORY

From time to time, students of Indian philosophy and Hindu religious history[1] have called attention to a "theistic" aspect of the doctrine of Self (*ātman*) in the classical Hindu scriptural tradition. Some scholars, although aware of this tendency, nevertheless emphasized what they felt to be a contradiction between monism and theism[2]. In a more recent publication, DHAVAMONY (1982: 25) argued that there has been in the Indian past a development from pantheistic monism towards theism as a consequence of a growing outward direction of Hindu religiosity. The germs of this development, he pointed out, can be found already in the earliest Upaniṣads. This may be partly true, but on the other hand it is open to doubt whether in Indian religions "monism" and "theism" are two mutually exclusive poles or stages in a historical development. In any case, these two aspects of the experience of transcendence in some written sources are expounded or referred to within the same speculative or soteriological context. A case in point are the Brahmasūtras which – without any clear sign of an outward direction of religiosity – in a few places give evidence of a subtle "theistic" colouring of their Ātman conception[3].

In a quite different way, the Ātmanic tradition and inwardly directed religiosity are also inseparably combined in the Viṣṇu Purāṇa (VP). This text of about the fifth century A.D. admittedly does not claim philosophical strictness of reasoning or exposition, but it does offer a remarkably consistent and even beautiful description of the spiritual ideal. Since critical reflections on this Purāṇa's message are scarce in modern Indological literature, it is worthwhile to devote renewed attention to the subject. It is not necessary here to discuss the Purāṇic style of presentation of spiritual truths by means of dialogue or hagiographical anecdote. For the study of the text of the VP, we

[1] See, e.g., CARPENTER 1921: 172f and ORGAN 1964: 111.
[2] See DASGUPTA 1922: 49 and EDGERTON 1952: 37.
[3] See NAKAMURA 1983: 500ff.

WZKS 38 (1994) 435–449

made use of the Gorakhpur edition[4]; of translations, only MUNILĀL GUPTA's Hindī rendering in the same edition was occasionally consulted.

On the following pages, I shall avoid such difficult terms as "theism" or "monism", or "transcendence" and "immanence", leaving the comparative or historical reflection on such concepts to those better schooled in religious philosophy. This short study I gladly dedicate to Professor Oberhammer who holds a place of honour among these specialists[5]. From the narrower vision of the old-fashioned philologist, I shall only try to stick closely to the terminology favoured by the written source itself, i. e. mainly the VP, also referred to by "the text"

THE TERM *ātman* IN THE VP

The best short characterization of the VP's doctrine of the Self still seems to be that by KUMARAPPA, who remarked that "this merging [between the 'creature-soul' and the 'All-soul'] implies . . the rejection of the idea of duality" (1934: 124); but, KUMARAPPA continued, the real meaning of "this merging" remains "ambiguous". Generally, however, the text prefers straightforward formulations rather than speculative ambiguity or philosophical subtlety. Thus, Brahman is simply identified with Viṣṇu in II 7,41a[6], and with the Supreme Person (*puruṣottama*) in I 15,58b, with the Supreme Self (*paramātman*) and the Lord (*īśvara*) in VI 4,38b. The same pregnant expressions are also found in the Bhāgavata Purāṇa (BhP)[7]. But on further reading, one finds that in the view of the author of the VP, reality is not covered to satisfaction by such categorical (or rather, catechetical?) statements We therefore cast a short look upon the incidence and application of the term *ātman* in the VP.

As is done in the Great Epic, the Ātman is also in the VP declared to be the highest goal of meditation: 'Those who concentrate themselves in Yoga, should always meditate on the Self'[8]. According to VI 7,21f., the persevering spiritual seeker at last will obtain the Self which is Nirvāṇa[9]. But in fact, the object of concentration in the VP is

[4] Gita Press, 7th ed Samvat 2026

[5] An English rendering of some of his expositions can be found in OBERHAMMER-9 (I refer especially to p. 66ff)

[6] *sa ca viṣṇuḥ paraṃ brahma*

[7] E g. in I 2,11cd *brahmeti paramātmeti bhagavān iti śabdyate* ||

[8] VP II 14,15ab *ātmā dhyeyaḥ sadā ... yogayuktaiḥ*, similarly st. 26ab

[9] VP VI 7,22ab *nirvāṇamaya evāyam ātmā*

disclosed to be not the individual self, but the Supreme Self or Paramātman: 'The supreme goal is taught to be the union of Ātman and Paramātman'[10].

It is true that three forms of Self are recognized by the Earth in her Stotra (V 29,28ab). Paramātman, Bhūtātman, and Ātman; and five forms are even enumerated in V 18,50: the preceding three, with Indriyātman and Pradhānātman added to them[11]. But such plural concepts are almost absent from the rest of the text, and are therefore by no means a vital part of its teaching. The idea that natural elements, senses and primal nature are mere aspects of the Self is, however, by no means in conflict with the doctrinal position of the VP, as will appear below.

The term *paramātman* is extremely frequent in the VP. While going through the text (without computer), I noted forty occurrences, a few cases *metri causa* of *parātman* included. It is mostly clear from the context that the 'Supreme Self' is a direct appellation of Viṣṇu. A few times, the concept is presented as a superstructure upon the Sāṅkhya theory of categories. The latter is thus reduced to a lower, or preparatory, naturalistic view of reality: 'Prakrti and Puruṣa are merged into the Supreme Self'[12]. Similarly, Viṣṇu is praised by Dhruva as the one *pradhānasya puruṣasya ca yaḥ paraḥ* 'who exceeds Pradhāna and Puruṣa' (I 12,55cd); very close is BhP III 31,14cd: *tam enaṃ vande paraṃ prakṛtipūruṣayoḥ pumāṃsam //* 'I salute Him, the Person who exceeds Prakṛti and Puruṣa'.

Also other compounds ending in °*ātman* are a very common feature of the VP, and it is indeed remarkable that almost all of them are applied to the Supreme Self or Viṣṇu's visible manifestation. The majority of these compounds point to the Highest Being as the 'Self of the all/world' (*sarvātman*, counted 20 times, and synonyms such as *viśvātman*, *akhilātman*)[13], or the 'Self of beings' (*bhūtātman*[14], 6x) Other types include the 'Eternal Self' (*avyayātman*, 5x), 'Pure Self', 'Unknowable Self', 'Spiritual Self' (*jñānātman*, 6x), and even 'Redoubtable Self'[15].

In the light of this profusion of terms on °*ātman*, it is surprising that *antarātman* was found only twice (I 19,74d and IV 2,117d); besides, in the second text-place, the term is used in a pejorative sense,

---

[10] VP II 14,27ab *paramātmātmanor yogah paramārtha itīsyate /*

[11] *bhūtātmā cendriyātmā ca pradhānātmā tathā bhavān / ātmā ca paramātmā ca tvam ekah pañcadhā sthitah //*

[12] VP VI 4,39 *prakrtir / purusaś cāpy . līyete paramātmani //*, cf st 46

[13] Cf *sarvalokātman* in I 19,64c

[14] As a Tatpurusa this compound is different from the Bhūtātman mentioned above, which is best interpreted as a Karmadhāraya.

[15] E g *tīvrātman* in I 14,27a

because it applies to the human mind bound to existence by the desire to see the great-grandchildren! It must, however, be added that the experience of the presence of the Highest Being in the hearts of individual beings is repeatedly expressed in the text[16]
Also noteworthy is the absence of *śāntātman*; cf. *śānta ātman* which denotes the Highest Being in Kaṭha Upaniṣad III 13. But also here, we must say that the idea of "stillness" is not unknown to the text. In I 22,51a, Viṣṇu's Supreme Place (*paramapada*) is i.a. said to be *praśānta*, and the Lord's *praśānta* form is one of the highest objects of meditation in VI 7,88[17].

The uncompounded form *ātman* is not very frequent in the VP, and likewise in most cases denotes the Supreme Being[18]. Sometimes, *ātman* is applied in identifications with the Supreme. A typical instance is III 3,30d: *sa evātmā śarīriṇām* 'He only is the Self of embodied beings', which is therefore synonymous with *bhūtātman* mentioned above (p. 437). Of I 20,1d *mene cātmānam acyutam* the best translation in the light of the context is 'and he considered himself to be the Eternal One'; similarly III 7,38cd· *yasyātmā keśavālambanas sadā* 'whose mind[19] is always holding on to Keśava'. Incidentally (I 14,37; 19,69b), *ātman* occurs in an enumeration of the Tattvas as a synonym of Puruṣa. In VI 7,24ab, the Ātman is again the Purusa in his infatuation for Prakṛti[20]. Outside these special contexts, references to Ātman as the individual self are most rare. Never is the Ātman said to be worthy of veneration in its own right.

Very often, we must add, the individual self or soul is denoted by synonyms such as *kṣetrajña*, *dehin*, *puṃs*, or *jantu*. Remarkably enough, the term *jīva* never seems to occur in this meaning in the VP. It is once associated with the Supreme Self, who as Soma is the *jīva* of the all[21]. Here, the meaning "life" is still present.

We should conclude that in the VP the Upaniṣadic Ātman Concept is effectively fused with that of the personal deity. KUMARAPPA (1934: 108) has remarked that the deity has "usurp"ed the Ātman's position in our text; but this is perhaps not the most happy term to describe the process. A more subtle formulation would be that the Ātmanic experience – at least its description in religious literature has become enriched, specified and diversified. Within this multivalent perspec-

---

[16] E.g. VP V 20,96a *tvam antah sarvabhūtānām*

[17] See also II 13,71 in n 18 below.

[18] VP II 16,22f (see below, p 439), V 29,28 etc. Likewise, II 13,71a (*ātmā śuddho 'ksarah śāntah*) refers to Visnu as the cosmic Self, cf BhG X 20a *aham ātmā*

[19] Hindī translation: *hrday*

[20] *tathātmā prakrtes saṅgād ahammānādidūsitah* |

[21] VP I 14,26c *jīvabhūtah samastasya*

tive, the characterization of the Supreme as suprapersonal undivided spirituality has retained its validity[22]

THE PRINCIPLE OF NON-DIVERSIFIED "FORM"

In many pronouncements of the VP, the Supreme Self is worshipped as the single and undivided Reality. In this quality, it is compared (as in BhG XIII 32) to *ākāśa*, the most subtle and all-pervading element, in II 16,22 (where *ātman* again stands for *paramātman*):

sitanīlādibhedena yathaikaṃ dṛśyate nabhaḥ |
bhrāntidṛṣṭibhir ātmāpi tathaikaḥ san pṛthak-pṛthak ||

'As the sky which is undivided, is seen as white, blue and so on, thus also the Self, though unique, is perceived in boundless variety by people of erring insight.'

In the next stanza (II 16,23), this unique Self is then identified with the Eternal (Acyuta, Viṣnu)

In another interesting simile, air fulfils the function of pointing to cosmic identity (II 14,32):

veṇurandhraprabhedena bhedāḥ ṣaḍjādisaṃjñitāḥ |
abhedavyāpino vāyos tathāsya paramātmanaḥ ||

liberally translatable as:

'The different tones, distinguished by technical terms, are brought forth by different openings in the flute – but one and undivided is the pervading air, in the same way, the Supreme Self is undivided.'

In the latter instance, the term *abheda* 'absence of diversity, non-differentiation' is of special significance. It serves, together with *advaita*, as the hall-mark of the theistic mysticism taught in the VP, which might be styled "Viṣnvadvaita". Indeed, the text says, those who profess a view of duality are wrong[23]

In II 15f., this truth is illustrated by means of an anecdote. The brahmin Nidāgha, son of Pulastya, becomes enlightened through a graded practical course in Advaita given to him by Ṛbhu. Nidāgha, who knew all sciences, lacked the contemplation of non-duality. Once, after serving a meal to Ṛbhu, he asked that sage whether his hunger had been stilled. "Hunger", Ṛbhu answered[24], "is not mine; it is generated because the element earth is consumed by the element fire Likewise, thirst is generated because water is consumed by fire. The 'I', on the contrary, is always satisfied." The answer contains two

[22] A good illustration of this principle can be found in the latter part of VI 7

[23] VP II 14,31d *dvaitino 'tathyadarśinah ||*

[24] Cf VP II 15,19ff

lessons: firstly, that all manifestations of matter are to be reduced to an interplay of the elements; secondly, that self and non-self should always be distinguished from each other[25] Having heard this, Nidāgha falls at Ṛbhu's feet and asks for further instruction. The latter answers (II 15,35):

evam ekam idaṃ viddhi na bhedi sakalaṃ jagat /
vāsudevābhidheyasya svarūpaṃ paramātmanaḥ //

'Realize that this all is mere unity, the whole world does not allow of distinction; it [manifests] the essence of the Supreme Self whose name (for devotees who know) is Vāsudeva.'
Lesson three: the world is only a manifestation of the Supreme Self who is Viṣṇu. The rest of the story will not detain us here.

The "absence of diversity" is emphasized again and again in the VP. As already remarked, it is the leading theme of experience for those who have the right vision of reality (I 19,82b): *yasyābhinnam idaṃ jagat* / 'From whom this world is non-distinct'[26]. Even Śiva is advised by Kṛṣna (V 33,47cd) *matto 'vibhinnam ātmānaṃ draṣṭum arhasi* 'Consider thyself as not different from me'. To reach the pure wisdom, one should leave behind all idea of differentiation[27]. Of course, the vision of *abheda* is not confined to the VP; we find it in the BhG, the BhP[28], and in many other important sources with subtle variations in form and meaning. The Mālinīvijayottaratantra[29] even attempted a speculative analysis of grades of *bheda* from the Śaiva view-point. But the consistency and relative simplicity of the teaching of the VP remain remarkable.

In VP V 1,44, the element fire is this time selected as a prefiguration of non-distinction:

yathāgnir eko bahudhā samidhyate vikārabhedair avikārarūpaḥ /
tathā bhavān sarvagataikarūpī rūpāṇy aśeṣāṇy anupuṣyatīśa //

'As fire, the element unique, is kindled manifold in numberless distinctions, but of unchanged form, thus Thou, O Lord, of unique form, but omnipresent, nurturest the numberless formations (of our world).'
Here, the reader or hearer should take note of the subtle difference in meaning between *bheda* 'distinction' and *rūpa* 'form', the latter im-

---

[25] See below, p. 444ff.

[26] In a discussion of the BhG, LOTT (1980 15) called this insight the "pan-en-henic vision", or "seeing the universe in pan-en-theistic terms".

[27] Cf VP VI 7,53 *pratyastamitabhedaṃ / taj jñānaṃ brahmasaṃjñitam //*. For Rāmānuja's interpretation of this passage, see BUITENEN 1955, with whose exposition I cannot always agree

[28] Cf BhP I 2,11b. *jñānam advayam /*

[29] Beginning of ch II, paraphrased and developed in Abhinavagupta's Tantrāloka, beginning of book X

plying (at least in the singular) a reference to the immateriality of the Supreme Self. Even when *rūpa* refers to the phenomena of this world (as in V 1,44d above), it suggests that these forms are manifestations of an underlying spiritual dimension. Also elsewhere in the text, the phenomena are said to be *rūpa*s: thus, in I 4,19[30], all objects of the mind, the senses and the intellect are a *rūpa* of Him[31]. The term *viśvarūpa* also belongs to this context. In V 1,20[32], these *rūpa*s of God are even said to vex each other like the waves of the ocean, an event which led to Kṛṣṇa's descent into the world[33].

One might conclude that in the VP, *rūpa* has a "theological" dimension which accords in principle (though not in subtlety and precision) with *vibhūti* in Rāmānuja's system, although one should be aware that, for Rāmānuja, *vibhūti* implies an awareness of God's fundamental otherness and superiority[34]. It would seem that in the "Viṣṇvadvaita" perspective, *ātman* and *rūpa* serve as two poles in the gravity field of non-distinction; the more so, since in enumerations of divine manifestations *°ātman* and *°rūpa* can alternate: thus, in I 14, *kālātman* (st. 25d), *somātman* (26d) etc., but *toyarūpa* (29c), and *indriyātman* (34b), but *antaḥkaraṇarūpa* (35c), followed by *viśvātman* (35d).

We sometimes find that the "abstracting" potentiality of *rūpa* is enhanced by its extension *svarūpa*. This latter term, however, refers to an irreducible and undescribable core rather than to an outer form or manifestation. In the lack of a better translation, it might be rendered by 'essence': God 'maintains His essence of Supreme Self' (*paramātmasvarūpadhṛk*)[35]. In I 2,56ab[36], *svarūpa* is combined with *avyakta*, and *rūpa* with *vyakta*; and this is significant, although we must also point to *vyaktāvyaktasvarūpa* 'whose essence is manifest as well as non-manifest' (I 2,14b) and *ekānekasvarūpa* 'whose essence is unicity as well as non-unicity' (I 2,3a). But in V 18,52a we have again *anākhyeyasvarūpātman* 'O Thou whose Self is of undescribable essence'. The idea is worked out in an "identificatory" context in II 16,23:

---

[30] *yat kiṃ cin manasā grāhyaṃ yad grāhyam cakṣurādibhiḥ / buddhyā ca yat paricchedyam tad rūpam akhilam tava //*

[31] Likewise, VP III 17,34a (*sakalam idam ajasya yasya rūpam*) and, in a Bahuvrīhi, V 29,26c (*jagatām tvam jagadrūpaḥ*).

[32] *tathāpy anekarūpasya tasya rūpāny aharniśam / bādhyabādhakatām yānti kallolā iva sāgare //*

[33] Note the occurrence of an element, water, in a simile of this kind

[34] Thus CARMAN 1974 141, on *vibhūti* in Yāmuna's cosmology, see MESQUITA 1990 200, 214, 232 The word occurs several times in the BhG, especially in ch X; in the VP, it seems to be confined to book V

[35] VP I 9,43b.

[36] *tatrāvyaktasvarūpo 'sau vyaktarūpo jagatpatiḥ /*

ekaḥ samastaṃ yad ihāsti kiṃ cit tad acyuto nāsti param tato 'nyat /
so 'haṃ sa ca tvaṃ sa ca sarvam etad
ātmasvarūpam tyaja bhedamoham //

'The world around us is the only God / "Eternal", next to whom nothing else exists. / He I am, He thou art, He is this all, / His inner form is Self; cast off distinction's phantasm.'

The three grades of insight (*jñāna*) obtained by the persevering *yogin*, says Parāśara in I 22, are welded together in the highest stage into an undifferentiated contemplation of the *ātmasvarūpa*[37]. This passage is especially interesting because the Ṛṣi here tries to convey a verbal impression of how this "essence" should be conceived in the mind (st. 50f.): it is notably inactive, beyond communication, mere pervasion (*vyāptimātram* [50b]); its consciousness is directed towards self-realization (*ātmasaṃbodhaviṣayam* [50c]); it is mere existence, resting in quietude (*praśāntam* [51a]), pure and independent. In short, the vision of the *svarūpa* or *ātmasvarūpa* is the core of Advaita, in which one is lost into the divine unity as spiritual base of the world's diversity.

Its spiritual nature is expressed by the compound *jñānasvarūpa*[38]. The unenlightened consider the world as of material essence (*arthasvarūpa*) and do not perceive its spiritual essence[39]. The evolved world also is spiritual in essence, because the self-manifesting Viṣṇu does not lose his *svarūpa*, as is expressed symbolically in I 22,65d *bhūsanāstrasvarūpa*. The ornaments and weapons on Viṣṇu's concrete image refer to the evolved as well as unevolved *svarūpa*. The Kaustubha jewel, for instance, symbolizes Viṣṇu's unchanging nature as 'the Self of this world, stainless, without qualities, spotless'[40]. In the Vallabha school, the term *svarūpa* even came to refer to any image of the Lord[41]

Incidentally, *svarūpa* is also applied in the VP to another power, as in V 38,58a (*kālasvarūpī bhagavān*) or VI 7,10cd (*avidyāyāḥ svarūpam*). But also in such cases, it is evident that these powers cannot be separated from Viṣṇu's omnipresence. In II 15,35[42], the juxtaposition. *sakalam jagat* / 'the whole world' - *svarūpam paramātmanaḥ* // 'the essence of the Supreme Self' can be interpreted as evocative rather

---

[37] VP I 22,49 *jñānatrayasya vai tasya viśeṣo yo mahāmune / tannirākaraṇadvārā darśitātmasvarūpavat //*

[38] VP I 2,6a and 4,40a.

[39] VP I 4,40 *jñānasvarūpam akhilam jagad etad abuddhayaḥ / arthasvarūpaṃ paśyanto bhrāmyante mohasamplave //*.

[40] VP I 22,68ab *ātmānam asya jagato nirlepam aguṇāmalam* / This exegesis of the Kaustubha is repeated in a Vaikhānasa Āgama, the Khilādhikāra ascribed to Bhṛgu, XVII 33.

[41] Cf BARZ 1976. 9

[42] See above, p 440

than merely identificatory, i. e. the author probably tries to convey the idea that creation mystically refers to the divine unity hidden behind its diversity as its ultimate cause. The situation is characterized more explicitly in II 14,33ab: *ekasvarūpabhedaś ca bāhyakarmapravṛttijaḥ* / '(seeming) diversity within the unique essence is created by the development of outwardly directed activity'. Those who do not perceive this hidden essence of divine unity go to hell (V 23,45), which I infer to mean that they will be subjected to a prolonged stay in the round of births and deaths.

It is clear that *svarūpa* is a term of great importance in the theology of the VP But it occurs also elsewhere within a similar context (besides denoting, in a more "neutral" way, the nature or essence of phenomena). We quote two interesting instances:
(1) In Chāndogya Upaniṣad VIII 3,4[43], the Ātman is said to be a 'clarity' which (at the hour of death) reaches the supreme light and realizes its essence
(2) Bhoja, in his Rājamārtaṇḍa on Yogasūtra I 51, explains the 'contemplation without residue' (*nirbīja samādhi*) as the contemplation 'during the realization of which the Puruṣa becomes pure, abiding in his own essence'[44]. In the Yogasūtra itself, in I 43, *svarūpa* is used in a more "neutral" sense in connection with the second *samāpatti* in Yoga[45].

In the schools of Vedānta, *svarūpa* is, as is well-known, regularly used in discussions about Ātman and/or Brahman. Without going into details, we might at least note that statements brought forward by early Viśiṣtādvaita thinkers (Yāmuna and Rāmānuja) about *svarūpa* as the spiritual core of the Divine Self generally are not unlike the position of the VP. These authors would, however, not without qualification follow the VP saying that "the world is a *svarūpa* of God". Rather, they hold, the world is a *viśeṣana* 'particularization' of God or Brahman[46]. The Śankarite distinction between the Ātman's *svarūpa* (= *aham*) and *svabhāva* (= *caitanya*), which is unknown to the VP, in an adapted form continues to function for Yāmuna: creation is realized within God's *svabhāva*, while his *svarūpa* remains immutable[47]. This principle of subtle distinction between a pure spirituality on the one hand and its power of consciousness or action on the other is again

---

[43] *atha ya esa samprasādo 'smāc charīrāt samutthāya param jyotir upasaṃpadya svena rūpenābhinispadyata esa ātmeti hovāca* |

[44] *yasmin sati puruṣah svarūpaniṣṭhah śuddho bhavati* ||

[45] See OBERHAMMER-26 114

[46] Cf MESQUITA 1988 119n 153, where *viśeṣaṇa* is translated with "Bestimmung"

[47] See the exposition by MESQUITA 1990. 91ff., 200ff , 214

reminding of the early Śakti theology taught in the VP[48]; Yāmuna was a worshipper of God's creative power[49].

The idea of *svarūpa* is also well-known to the Tantrāloka. the term is i.a. applied in X 7, in a passage referred to above (p. 440n. 29). On *svarūpa* in connection with the highest state of consciousness in Jayaratha's commentary on Tantrāloka X 282cd, see OBERHAMMER-3: 118.

THE SUPREME SELF AND THE WORLD

It will be clear after the preceding remarks that the word "and" in the title of this section should not be understood, at least as far as the VP is concerned, to indicate a relation between two entirely separate realities. God and the world, says the text, are inseparable from each other; the world view of diversity should be abandoned. And yet, the VP also contains evidence of a "distinctive" approach to reality. The Lord is 'beyond Pradhāna and Purusa'[50]. The most intriguing instance of such an approach is the repeated teaching that the spiritual course which leads towards final release begins with a lesson in distinction. the aspirant should become aware that 'the Self is distinct from the world'[51]. This is called the 'wisdom of discrimination' (*vivekavijñāna* [II 14,3a]), which makes an end to Avidyā. The nature of Avidyā is, the author argues in the important chapter VI 7, the wrong location of the Self in what is not the Self, or, positively formulated, the identification with the material and corporeal by *moha* and *tamas*[52].
Also here, the message can be analyzed as a series of more or less standardized "lessons" or "realizations". Firstly, the real Self is different from the world of Prakrti, and especially from the body[53]; one might call this *dehātmabhedapravacana* It is followed by the warning that also attachment to one's family is an obstacle for the spiritual seeker, who is, by the way, silently understood to be a male; one might call this second lesson *kutumbasnehanirāsa*. The third lesson is, that the soul (*pumān* [VI 7,21b]) wanders in Samsāra like an exhausted wayfarer in a foreign and inhospitable country; I call this *samsārabhramaṇaduḥkhavarnana*, a very popular theme

48 See below, p 446f.

49 Cf. MESQUITA 1990: 208–211, also p 92n. 202.

50 VP I 12,55cd, cited above (p 437)

51 VP II 14,29b-d *prakrteh parah / . . ātmā*.

52 VP VI 7,11f *anātmany ātmabuddhir yā cāsve svam iti yā matih / samsāratarusaṃbhūtibījam etad dvidhā sthitam //11// pañcabhutātmake dehe dehī mohatamovṛtah / ahaṃ mamaitad ity uccaih kurute kumatir matim //12//*

53 Cf VP VI 7,14c: *adehe hy ātmani*.

Such lessons in distinction between Self (or soul) and world are of course by no means confined to the VP; they form a general pattern of soteriological exposition in classical Hindu literature, the Vedānta of Śaṅkara included[54]. Crucial in this "spiritual pedagogy" is the realization by the beginner of the "absence of soul" in all kinds of material existence, a procedure which strongly reminds of the Buddhist approach rather than of "monistic" inclusivism.

In the view of the VP, the paradox between this "wisdom of discrimination" and the metaphysical truth of "non-diversity" has to be understood in this way, that the former is only "mediatic"; it belongs to the realm of *sādhana*, but all the same, the supreme truth does not allow of distinction[55]. I wonder whether this answer is entirely satisfactory for the doubting mind. The presentation of the *yogin*'s course is apt to enhance his sense of individuality; but would the final step have to imply a total loss of this same individuality? Let us compare I 20: after Prahlāda's Advaitic experience (*so 'ham* etc.), the Lord appears to him in a concrete form, wearing a yellow garment (st. 14), and allows him a boon (st. 17) – a "mythologizing" description, of course, perhaps of symbolical nature, but yet clearly suggestive of a continuous self-awareness of the worshipper's individual soul. The profusion of Stotras in the text, usually accompanied by comparable apparitions of the Deity, points into the same direction. It would seem, therefore, that Advaita in the VP is primarily a matter of mystic experience, of devotional meditation, while its metaphysical implication, such as a doctrine of the illusory character of the evolved world, is not insisted upon. The realization of non-diversity is a consummation of the spiritual path which can and must be experienced, not a total disappearance of consciousness In KUMARAPPA's words (1934: 124): "it would appear that the soul, in its beatific experience of union with the Deity, forgets itself or loses consciousness of itself, not that it ceases to exist". Instead of "loses consciousness of itself", a more positive formulation would be "becomes conscious of its cosmic identity" The soul, even if it ceases to exist as a separate entity, continues to exist, paradoxically, as the experiencer of non-difference. Unfortunately, the VP does not give us a systematic reflection on the state of final release, so that the interpretation attempted above remains hypothetical. Needless to add that also our terms "monism" and "dualism" are difficult to apply to the vision of the text

More specific are the pronouncements in the VP on the way in which we have to imagine the relation of the Supreme Self and the evolved world. This relation is expressed in several different varieties,

[54] Cf KUMARAPPA 1934 110 and LOTT 1980. 39

[55] Cf VP II 14,25f

eight of which are enumerated below. We do not attempt to sketch their historical development.
The Supreme Self is represented as:

(1) *svarūpa* developing *rūpas* – treated above (p. 441ff.).
(2) *ātman* manifesting itself as "world" or other evolutes such as "elements", "time" – treated above (p. 436ff.).
(3) *ātman* or *svarūpa* becoming active by means of *śakti*(s) - see below.
(4) Viṣṇu of pervasive power or nature – see below (p. 447).
(5) including the world, being the cosmic Resort of all - *yasyāntaḥ sarvam evedam* (I 11,45a), *yasmiñ jagad yo jagat* (IV 1,90a), etc.
(6) being present in the world (a type of relation which is inseparably connected with the former one) – *yo 'ntas tiṣṭhann aśeṣasya* (I 19,81a), *yaś cāśrito 'smiñ jagati* (IV 1,90b). God's name Vāsudeva is derived from the fact that He dwells (*vas*) everywhere (I 2,12ab) and in all beings (VI 5,75c), while the whole world (I 2,12ab) and all beings (VI 5,75ab) dwell in Him. God's presence in the heart of beings is also expressed by means of the well-known paradoxical statement that He is smaller than the small, greater than the great[56].
(7) support (*ādhāra*)[57] – *ādhārabhūtam viśvasyāpy aṇīyāṃsam aṇīyasām* / (I 2,5ab).
(8) lord (a relation much insisted upon in devotional passages) – *sarvātmā parameśvaraḥ* // (I 2,28d), *īśaḥ sarvabhūtānām* (V 24,1c), etc. God is witness and supreme Ruler, observes good and evil (I 19,81bc). He knows the hearts (I 12,73d)
Of course, these formulations stand in close relation to each other as aspects of a single system of thought embedded in religious conviction.

(3) Of special interest is the third type of relation between God and the world, because we have here one of the earliest theological reflections on the Śakti principle. The idea of Śakti is not insisted upon too much in the VP, but we find it represented on different places in the text. In I 22,55f., it is argued that Brahman has two forms (*dve rūpe* [55a]): manifest (*mūrtam* [55b]) and unmanifest The unmanifest form is the Supreme Brahman (*paraṃ brahma* [56a])[58] and is beyond decay (*akṣara* [55c.56a]). The manifest form, subjected to decay (*kṣara* [55c.56b]), is the world (*jagat* [56b]) Now, this whole world is nothing

[56] Cf. VP IV 2,126b (*anor aṇīyāṃsam atipramanam* /), V 7,51cd (*anor alpaṃ sthūlāt sthūlam*), etc.
[57] This idea is also very important in Rāmānuja's theology, cf CARMAN 1974 134f
[58] To be identified in my view with the Supreme Self, *paramātman*, a term much more favoured in the VP

else than a Śakti (an Energy) of the Supreme which spreads about just as the light of a fire spreads through a whole room (I 22,56c-f). In another place (I 9,53), the universal Śakti is declared to be of the essence (*svarūpa*) of the Supreme Brahman, yet without being equal to it: she is contained within a minute part (*ayutāyutāṃśāṃśe* [53a]) of God's supreme nature (*padaṃ paramam* [52c]). The phonic manifestation of Viṣṇu's Śakti is the threefold Veda (II 11,7).
Several times in the VP, Śakti is mentioned in the plural. The hidden forces behind the world's existence, creation etc., are Brahman's *bhāvaśaktis*, beyond the reach of rational knowledge[59]. Viṣṇu protects the world (his main function in classical mythology) by means of different Śaktis who realize specialized aims[60]. Even a minute part of God's Śakti surrounds the whole of creation (VI 5,84b). Viṣṇu is identifiable with Universal Energy, and this is the real nature of Brahman[61].
A doctrine which approaches the status of a full-fledged Śakti theology is then proclaimed in VI 7,60ff.: Viṣṇu, who is the essence of the Supreme Brahman, manifests Himself by three Śaktis. These are the *parā*, by whom He maintains His own nature, the *aparā*, who is the *kṣetrajña* (individual soul), and the *avidyā*, which envelopes and constrains the *kṣetrajña* in greater or lesser degree[62]. Already in I 12,69, a difficult stanza, the Supreme Śakti seems to have been analyzed into three aspects. *hlādinī* 'beatific', *sandhinī* 'trustworthy', and *saṃvid* 'conscious', a tradition maintained in Gaudīya Vaiṣṇavism. The three aspects correspond with Brahman's nature as *ānanda*, *sat* and *cit*.
(4) The fourth type of relation between God and the world, that of pervasion, is also expressed more than once in the VP. The standard term is *vyāpti* God's *vyāpti* is the proof of His cosmic lordship[63]. Viṣṇu's whole nature is pervasive. He is *akhila/sarvavyāpin* (I 12,54a and 58c) and *vyāptimātra* (I 22,50b). This aspect of Viṣṇu's nature, which is also expressed by his name according to traditional etymology, is directly shown by His presence in living beings[64]. The idea of *vyāpti* seems to point to a dynamism in the nature of the Supreme which is also expressed in the VP's Śakti theology, a reciprocity between God and the world (or between the two forms of Brahman) which also serves to put the insistence on *abheda* into its proper light[65]

---

[59] VP I 3,2 *śaktayah sarvabhāvānām acintyajñānagocarāh / yato 'to brahmaṇas tās tu sargādyā bhāvaśaktayah //*

[60] VP V 18,56d *bhinnārthair jagad abhipāsi śaktibhedaih //*

[61] VP I 22,61ab *sarvaśaktimayo visnuh svarūpaṃ brahmanah param /*

[62] This *avidyā* is identified with *yoganidrā* in the legend of Krsna's birth (V 1,70)

[63] VP I 19,72cd *tavaiva vyāptir aiśvaryagunasaṃsūcikī prabho //*

[64] See above, p 438

[65] According to LOTT 1980 49, *vyāp* refers to a "communication of Being"

For the VP, Viṣṇu is the Supreme Self, to whom the word *ātman* (mostly in composition) so often refers, as was shown in the preceding pages. By the reflection on His *śakti* and *vyāpti*, it is suggested that the essence of the Godhead is not a static neutrality, but an organic coexistence of an unchanging core of pure, spiritual quietude, and a dynamic, emissive, but also delusive, interplay of Powers.

Bibliography and Abbreviations

BARZ 1976	RICHARD BARZ, The Bhakti Sect of Vallabhācārya. Faridabad. Thomson Press, 1976
BhG	Bhagavad Gītā
BhP	Bhāgavata Purāna
BUITENEN 1955	J A B VAN BUITENEN, The Śubhāśraya Prakaraṇa (Viṣnu Purāna 6,7) and the Meaning of Bhāvanā ALB 19 (1955) 3–19
CARMAN 1974	JOHN B CARMAN, The Theology of Rāmānuja An essay in interreligious understanding New Haven - London: Yale University Press, 1974
CARPENTER 1921	J E CARPENTER, Theism in Medieval India London· Williams & Norgate, 1921.
DASGUPTA 1922	SURENDRANATH DASGUPTA, A History of Indian Philosophy. Vol. I Cambridge University Press 1922.
DHAVAMONY 1982	MARIASUSAI DHAVAMONY, Classical Hinduism Roma· Università Gregoriana, 1982
EDGERTON 1952	FRANKLIN EDGERTON, The Bhagavad Gītā Translated and Interpreted Part 2 Interpretation and Arnold's Translation [HOS XXXIX] Cambridge, Mass Harvard University Press, 1952
KUMARAPPA 1934	BHARATAN KUMARAPPA, The Hindu Conception of the Deity as Culminating in Rāmānuja London Luzac & Co , 1934
LOTT 1980	ERIC LOTT, Vedantic Approaches to God London Macmillan, 1980
MESQUITA 1988	ROQUE MESQUITA, Yāmunācāryas Saṃvitsiddhi Kritische Edition, Übersetzung und Anmerkungen Mit einem Rekonstruktionsversuch der verlorenen Abschnitte [SbÖAW 504 = Veroffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 21] Wien· Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1988
MESQUITA 1990	Id , Yāmunācāryas Philosophie der Erkenntnis Eine Studie zu seiner Saṃvitsiddhi [SbÖAW 563 = Veroffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 24] Wien Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1990.

NAKAMURA 1983 HAJIME NAKAMURA, A History of Early Vedānta Philosophy Translated into English by T. LEGGETT et al. Part One [Religions of Asia Series 1]. Delhi. Motilal Banarsidass, 1983

ORGAN 1964 TROY W ORGAN, The Self in Indian Philosophy [Studies in Philosophy II]. The Hague: Mouton & Co., 1964

VP Visnu Purāna

DIE IDEE DER ERLOSUNG BEI KUMĀRILABHAṬṬA

*Von Roque Mesquita, Wien**

Die fruhe Mīmāṃsā scheint eine sehr ambivalente Stellung zum Thema der Erlosung bezogen zu haben. Denn einerseits außern sich die Mīmāmsāsūtras Jaiminis weder uber Ātman und Brahman noch lassen sie irgendein Interesse fur die Erlosung als eine endgultige Befreiung von Leid und Tod erkennen[1]. Andererseits gibt es eindeutige Aussagen Jaiminis, die sich mit dem Ātman und seiner Erlösung beschaftigen. So tritt z. B. Jaimini in mehreren Brahmasūtras des dritten und vierten Adhyāya, die sich auf die Thematik der Erlosung beziehen, als Vedānta-Lehrer auf[2], und Śaṅkara referiert in seinem Kommentar zu den genannten Sūtras ganz konkrete Lehren Jaiminis zur Erlosung etwa als ein Eingehen in das höchste Brahman[3] oder als ein Aufleuchten der Seele in ihrer eigenen ursprunglichen Gestalt[4]. Daruber hinaus

---

* Fur sachliche und stilistische Hinweise bin ich meinen Freunden Utz Podzeit, Walter Slaje und Irene Wicher zu Dank verpflichtet. Fur die Übersetzung von HARIKAI 1989 aus dem Japanischen danke ich Herrn Mag K Yoshimizu

[1] Vgl. F X CLOONEY, Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāmsā of Jaimini Vienna 1990, p 206–212 Diese Ambivalenz laßt sich vielleicht dadurch erklaren, daß es in der altesten Zeit, als Pūrva- und Uttaramīmāmsā noch eine Einheit bildeten und die alten Kommentatoren diese Sūtras zusammen erklarten, ublich war, die Ātman-Problematik nur in den Brahmasūtras bzw. in ihren Kommentaren zu behandeln Einen Hinweis auf diese Verfahrensweise finden wir im ŚBh III 3,53 Nach Śaṅkaras Zeugnis hat der Kommentator Upavarsa die Frage nach dem Vorhandensein der Seele nicht in seinem Kommentar zu den Mīmāmsāsūtras erortert, sondern im Kommentar zu den Brahmasūtras, vgl. dazu FRAUWALLNER 1968 110 mit n. 2

[2] Vgl H NAKAMURA, A History of Early Vedānta Philosophy Delhi 1983, p 401f und P M MODI, Actions as Help to Knowledge in the Achievement of Liberation (A fresh interpretation of Bādarāyana's Brahmasūtras III.4). BhV 14 (1953) 146–158 Die enge Verbindung der Mīmāmsā mit dem Vedānta wird auch von den Advaita-Autoren bezeugt So stellt z B Sureśvara in NS (I 91) fest, daß Jaimini auch der Autor der Brahmasūtras sei

[3] Vgl ŚBh IV 3,12 (881,21f.) *jaiminis tv ācāryah sa etān brahma gamayati* (ChU IV 15,6) *ity atra param eva brahma prāpayatīti manyate* |

[4] Vgl ŚBh IV 4,5 *sthitam etat svena rūpena* (ChU VIII 3,4) *ity atrātmamātrarūpenābhinispadyate nāgantukenāpararūpeneti* | *adhunā tu tadviśesabubhutsāyām abhidhīyate svam asya rūpam brāhmam apahatapāpmatvādisatya-*

WZKS 38 (1994) 451 484

gibt Śaṅkara den Standpunkt Jaiminis wieder, der sich auf den ewigen Korper und psychischen Apparat eines Erlosten[5] oder auf die Ātman-Erkenntnis als ein den Ritualgeboten untergeordnetes Mittel zur Erlosung[6] bezieht.
In dieser Tradition durfte auch Śabara stehen, wenn er im Tarkapāda seines Bhāṣya mehrmals den Dharma in direkte Verbindung mit der Erlosung bringt: *tasmād dharmo jijñāsitavyaḥ sa hi niḥśreyasena puruṣaṃ saṃyunaktīti pratijānīmahe*[7]. Im Einklang damit lautet die diesbezugliche These Kumārilas (ŚVS 110): *mokṣārthī … / nityanaimittike kuryāt*[8].

Aus dieser Gegenüberstellung konnen wir ersehen, wie die Erlosungslehre in der Mīmāṃsā im Sinne eines Ritualweges (*karmamārga*) von Jaimini, dem Begrunder der Schule ausgehend, eine folgerichtige Fortsetzung bei Kumārila findet. Angesichts dieser textlichen Evidenz fällt es schwer, der weitverbreiteten und nicht naher begrundeten Meinung zu folgen, daß die Vorstellung der Erlösung der frühen Mīmāṃsā unbekannt sei: „Elle (i. e. la Mīmāṃsā) n'accepte, au moins à date ancienne, ni l'idée des renaissances ni celle d'une délivrance"[9].

---

samkalpatvāvasānam tathā sarvajñatvaṃ sarveśvaratvam ca tena svarūpenābhiniṣpadyata iti jaiminir ācāryo manyate |.

[5] Vgl ŚBh IV 4,11 *jaiminis tv ācāryo manovaccharīrasyāpi sendriyasya bhāvam muktaṃ pratimanyate* |

[6] Vgl ŚBh III 4,2 *kartrtvenātmanah karmaśeṣatvāt tadvijñānam api vrīhiprokṣanādivad viṣayadvārena karmasambandhy evety atas tasminn avagataprayojana ātmajñāne yā phalaśrutih sārthavāda iti jaiminir ācāryo manyate.*

[7] ŚāBh 16,5f, was FRAUWALLNER (1968 17) folgendermaßen übersetzt „Somit ist der Dharmah zu untersuchen, denn er verhilft dem Menschen zum Heil, das ist unsere Behauptung", anders M. BIARDEAU, Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique Paris 1964, p 69, die *niḥśreyasa* als weltliches Glück auffaßt: „Le terme *niḥśreyasa*, dans la Mīmāmsā, signifiait le bonheur conçu de façon trés terrestre" (vgl. n 9). Ausfuhrlich geht Śabara auf diesen Begriff nirgends ein. Um diese Zeit wird aber *niḥśreyasa* in Verbindung mit Dharma unmißverstandlich im Sinne einer endgultigen Erlosung verstanden. *niḥśreyasādhigamo 'pavargaprāptih* (NBh 65,3; vgl. 33,2f und 1093,7f); *athāto dharmaṃ vyākhyāsyāmah | yato 'bhyudayaniḥśreyasasiddhiḥ sa dharma* | (VSū I 1,1f); *abhyudayaphalam dharmajñānam .. niḥśreyasaphalaṃ tu brahmavijñānam* (ŚBh 34,2f.; vgl 189,11f, 303,12f. und 863,15f.); *svarūpa ātmanaḥ sthānam āhur niḥśreyasam budhāh* / (SVā 109ab); vgl. W SLAJE, *niḥśreyasam* im alten Nyāya WZKS 30 (1986) 163–177.

[8] Vgl ŚV-Codanāsūtra 190f und s u p. 458f

[9] M BIARDEAU, L'*ātman* dans le commentaire de Sabaraśvāmin In Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou Paris 1968, p 109(-125), ahnlich J. GONDA, Loka – World and Heaven in the Veda Amsterdam 1966, p 151n 7 „For the earlier Pūrva Mīmāmsā thinkers final liberation is also life in heaven, and not the state of ultimate release accepted by most other schools of Indian thought"; vgl D'SA 1980· 44n. 15, der ahnliche Aussagen von vielen anderen Indologen zusammengestellt hat, und s o n 7

Kumārila ist der erste Mīmāṃsaka[10], der sich ausfuhrlich mit dem Gedanken der Erlosung beschaftigt und die eingangs angeführten diesbezuglichen Ansatze Jaiminis selbständig aufnimmt und ausarbeitet. Seine Erlosungslehre ist in drei seiner Werke faßbar: zuerst im Ślokavārttika (Saṃbandhākṣepaparihāra 102–111), dann im Tantravārttika (I 3,2)[11] und schließlich in seinem nur fragmentarisch erhaltenen Spätwerk Bṛhaṭṭīkā[12]. Damit wird hier zum ersten Mal der Versuch unternommen, die Erlosungslehre Kumārilas auf Grund von bisher unbekanntem Material, namlich der Fragmente aus der Bṛhaṭṭīkā, darzulegen.

Bevor die hier angedeutete Erlosungslehre untersucht werden kann, ist es wichtig, zuerst kurz auf Kumārilas Lehre vom Ātman einzugehen, die eine notwendige Voraussetzung für die erstere ist. Denn die Aussagen uber das Wesen des Ātman sind zugleich auch Aussagen uber ihn im Zustand der Erlosung, die von Kumārila als ein Aufleuchten des ursprunglichen Wesens des Ātman beschrieben wird. Sachlich und historisch gesehen fuhrt Kumārila Śabaras Gedanken[13] aus, daß der Vollzug der vedischen Opfervorschriften die Annahme einer konstanten, unsterblichen Seele erfordert, die sich vom Korper, von den Sinnesorganen und von den Sinneserkenntnissen absolut unterscheidet, da sie im Gegensatz zu ihr vergänglich sind[14]. Darüber hinaus hat die Seele trotz ihrer veränderlichen Zustande wie Freude und Leid ein unwandelbares geistiges Wesen, das mit ihr untrennbar verbunden ist[15]. Vollig in Übereinstimmung mit der Auffassung Śabaras stehen auch die Thesen Kumārilas, daß die Seele sich in ihrem welthaften Dasein in zweifacher Weise als Erkenner-Ich offenbart[16]: einmal als Trager des gegenstandlichen Erkennens, nämlich als Subjekt, dem das außere Objekt gegenübersteht, ein anderes Mal in Form

---

[10] Prabhākara hingegen außert sich kaum uber die Erlosung (s. G. JHA, Pūrva-Mīmāṃsā in its Sources Benares 1964, p 31); anders Śālikanātha, der sich eindeutig an die diesbezugliche Erlosungslehre des Nyāya anschließt (s u n 31)

[11] Im selben Werk (II 1,5: II/369,8f.) verweist Kumārila auf ŚVA 74ff

[12] Vgl. SASTRI 1924, K S RAMASWAMI SASTRI, Forgotten Kārikās of Kumārila JORM 1 (1927) 131–142 und FRAUWALLNER 1962; s u p 467n 82.

[13] Vgl ŚāBh 50,1–4; 52,10; 58,15f

[14] Vgl ŚVA 1ff , bes 7 *śarīrendriyabuddhibhyo vyatiriktatvam ātmanah / nityatvam ceṣyate śeṣam śarīrādi vinaśyati //*

[15] Vgl. ŚVA 26 (*sukhaduḥkhādyavasthāś ca gacchann api naro mama / caitanyadravyasattādirūpaṃ naiva vimuñcati //*) und 73 (*jñānaśaktisvabhāvo 'to nityah sarvagatah pumān / dehāntaraksamah kalpyah so 'gacchann eva yoksyate //*; s. u p. 454 mit n 21)

[16] Siehe ŚVA 110ab (*aham vedmīty ahambuddhir jñātāram adhigacchati /*) und 107cd (*ahaṃpratyayavijñeyaḥ svayam ātmopapādyate*), vgl TV II/373,8f , ŚāBh 56,3f. und das unten (p. 474n. 107) zitierte Fragment

von Subjekt und Objekt zugleich (*grāhyagrāhakākāra*), wenn sich die Seele ihrer selbst bewußt wird[17]. In dieser Selbstschau bedarf die Seele nicht der Vermittlung der Gegenstandserkenntnis, wohl aber der des Denkorgans: *manahkaraṇakenātmā pratyakṣena pratīyate* //[18]. Daher impliziert diese Selbstschau der Seele nicht eine unvermittelte Erkenntnis wie dies von den vedāntischen Schulen gelehrt wird[19], sondern bloß ein vermitteltes und daher vergängliches Erkennen. Wenn nun Kumārila den upaniṣadischen Ausdruck *jyotiḥ* auf die Seele anwendet, so heißt dies fur ihn, wie auch fur Śabara, daß die Seele nur sich selbst erkennen kann, fur den außeren Betrachter jedoch unerkennbar bleibt[20].

Somit steht fest, daß das Erkennen eine Beschaffenheit der Seele ist, nicht aber der Elemente, des Korpers und auch nicht der Sinnesorgane. *bhūtādīnām asamjñitā* // (ŚVA 147d). Es steht ebenfalls fest, daß das aktuelle Erkennen in beiderlei Form wegen seiner Vergänglichkeit (*anityatva*) kein Wesenszug der ewigen Seele ist, da sein Entstehen vom psychischen Apparat abhängt. Die bleibende Dimension der Seele ist das Vermögen (*śakti*) zu erkennen, also eine Geistigkeit in potentieller Form, die von den Sinnesorganen und Sinnesobjekten aktualisiert werden muß. Diese Lehre ist in der oben (n 15) zitierten Strophe des ŚV (ŚVA 73) enthalten, die auch andere Wesenseigenschaften der Seele aufzählt[21].

Kumārila geht in diesem Zusammenhang auf den Erlosungsgedanken nicht näher ein. Seine Thematik wird hier jedoch angesprochen; wird doch darin einerseits der Ausgangspunkt der Erlosung, namlich das leidvolle Dasein in Form des Wesenskreislaufes, genannt und andererseits der Verlauf der Wiederverkorperung angedeutet, insofern namlich der Übergang in einen neuen Korper nicht durch eine Ortsveranderung (*agacchan* [ŚVA 73d]) bewirkt werden kann, da die Seele unendlich groß bzw. allgegenwartig ist (*sarvagataḥ* [73b])[22]

Wenn es wahr ist, daß die Seele im Zustand der Erlosung ohne aktuelles Erkennen ist, so bleiben ihr das Vermogen zu erkennen (*jñā-*

---

[17] Siehe ŚVA 142 *śāntāyāṃ vācy aśaktāyām ātma kena prakasyate / ātmanaiva prakāśyo 'yam ātmā jyotir itīritam* //; vgl ŚāBh 58,7 12 und BĀU IV 3,6

[18] Siehe unten p 475 und vgl ŚD 347,9f *iti siddhah śarīratirikto mānasapratyaksarūpāhampratyayagamyo jñātā* |

[19] Vgl MESQUITA 1990 89ff

[20] Siehe ŚVA 143. *agrāhya iti sāmānyāt sarveneti pratīyate / ātmajyotistvavacanāt parair ity avatiṣthate* //; vgl ŚāBh 56,24 58,22

[21] Vgl dazu ŚD 370,15–18 (*ye 'syāgamāpāyino dharmā buddhisukhaduhkhecchādveṣaprayatnadharmādharmasamskārās tān apahaya yad asya svam naijaṃ rūpam jñānaśaktisattādravyatvādi tasminn avatisthate* |) und MESQUITA 1990 77ff

[22] Im Anschluß an den Sāṅkhya-Lehrer Vindhyavāsin lehnt Kumārila die Existenz eines feinen Korpers (*sūksmaśarīra*) ab (vgl ŚVA 62f) Moglicher-

naśakti) wie auch andere Wesenseigenschaften, namlich die Ewigkeit und Unendlichkeit, erhalten. Interessanterweise nimmt Kumārila in seinem Spätwerk, der Bṛhaṭṭīkā, Abstand von dieser Auffassung und lehrt nunmehr, daß die Seele im Zustand der Erlosung nicht nur von einem ewigen Denkorgan, sondern auch vom aktuellen Erkennen und von Wonne bestimmt ist. Dies wird in dem in Kāś (II/130,11f.) und ŚD (361,3f.) uberlieferten Fragment festgehalten[23].

Soweit die Lehre vom Ātman. Was die Erlosungslehre betrifft, so skizziert Kumārila diese im ŚV im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Sāṅkhya in drei Schritten. Erstens lehnt Kumārila der Grundposition der Mīmāṃsā, die dem vedischen Ritual verpflichtet ist, entsprechend die Meinung des Sāṅkhya[24] ab, daß die Erkenntnis das Mittel zur Erlosung sei (ŚVS 102–104):

jñānaṃ mokṣanimittaṃ ca gamyate nendriyādinā /
na ca sāṅkhyādivijñānān mokṣo vedena codyate //102//
ātmā jñātavya ity etan mokṣārthaṃ na ca coditam /
karmapravṛttihetutvam ātmajñānasya lakṣyate //103//
vijñāte cāsya pārārthye yāpi nāma phalaśrutiḥ /
sārthavādo bhaved eva na svargādeḥ phalāntaram //104//

,Und durch die Sinnes(wahrnehmung) bzw. ein anderes (Erkenntnismittel) erfahrt man nicht, daß die Erkenntnis Ursache der Erlösung ist. Auch der Veda lehrt nicht, daß die Erlosung auf Grund der Erkenntnis des Sāṅkhya u. a. (erfolgt).

,Noch ist die vedische Vorschrift „Den Ātman soll man erkennen" (BĀU I 4,15) der Erlosung wegen vorgeschrieben. Es wird (damit vielmehr) angedeutet, daß die Ātman-Erkenntnis der Grund (bzw. die Voraussetzung) fur die Ausfuhrung der rituellen Handlungen ist.

,Ist aber erkannt, daß (diese Erkenntnis) etwas anderes bezweckt, so soll doch auch die vedische (Aussage) uber ihr Ergebnis bloß eine (unmaßgebliche) Sacherklarung sein. (Denn) ein anderes Ergebnis als den Himmel usw. gibt es nicht.'

Analysiert man diese Aussagen genau, so stellt man fest, daß Kumārila hier den oben referierten Standpunkt Jaiminis vertritt, dem zu-

---

weise hat Kumārila den Vorgang der Wiederverkorperung genauso wie der genannte Sāṅkhya-Lehrer erklart, namlich dahingehend, daß die Seele mit ihrem psychischen Organ ihre Tatigkeit am Ort der fruheren Verkorperung einstellt und sie am Ort der neuen Verkorperung wieder aufnimmt (vgl E. FRAUWALLNER, Geschichte der indischen Philosophie I Salzburg 1953, p 403f)

[23] Siehe unten p 475f

[24] Vgl SK 67

folge die Ātman-Erkenntnis den Ritualvorschriften untergeordnet und daher fur sich allein als fur die Erlösung nicht hinreichend gelehrt wird. Daruber hinaus wird ebenfalls im Einklang mit Jaimini erklärt, daß die upaniṣadische Vorschrift bloß dazu dient, das Tatertum der Seele zu erweisen[25], und daß das in diesem Zusammenhang in Aussicht gestellte Ergebnis (*phalaśruti*) als *arthavāda* zu gelten hat[26].

Im zweiten Schritt beschreibt Kumārila das wahre Wesen der Erlosung in rein negativen Begriffen, wobei er von Jaimini, der die Erlösung als etwas Positives, namlich als das Eingehen in das hochste Brahman versteht[27], abzuweichen scheint (ŚVS 105–109):

sukhopabhogarūpaś ca yadi mokṣaḥ prakalpyate /
svarga eva bhaved eṣa paryāyeṇa kṣayī ca sah //105//
na hi kāraṇavat kim cid akṣayitvena gamyate /
tasmāt karmakṣayād eva hetvabhāvena mucyate //106//
na hy abhāvātmakaṃ muktvā mokṣanityatvakāranam /
na ca kriyāyāḥ kasyāś cid abhāvaḥ phalam iṣyate //107//
tatra jñātātmatattvānām bhogāt pūrvakriyākṣaye /
uttarapracayāsattvād deho notpadyate punaḥ //108//
karmajanyopabhogārtham śarīraṃ na pravartate /
tadabhāve na kaś cid dhi hetus tatrāvatiṣthate //109//

‚Und nimmt man an, daß die Erlosung im Genuß von Freude besteht, so ware sie tatsachlich der Himmel als Synonym, und dieser ist verganglich.

‚Denn nichts ist als unverganglich bekannt, das eine Ursache hat. Deshalb geht die Erlösung nur aus der Tilgung des Karman, insofern eine Ursache fehlt, hervor.

‚Außer (einer Ursache, die) wesentlich ein Nichtsein ist, gibt es doch keine (andere) Ursache dafur, daß die Erlosung ewig ist, und man nimmt nicht an, daß Nichtsein ein Ergebnis irgendeiner Tatigkeit ist

‚Fur diejenigen, die (die wahre Natur des) Ātman erkannt haben, entsteht kein (neuer) Korper, wenn die früheren Taten wegen des Aufzehrens getilgt sind, da kein neuer (Karman-)Zuwachs hinzukommt.

‚Es entsteht (daher) kein Körper, um aus dem Karman entstandene (Fruchte) zu genießen. Wenn es kein (Karman mehr) gibt, so gibt es auch gar keinen Grund dafür.‘

---

25 Vgl. ŚVA 3 *nairātmyenātra cākṣiptāh sarvā eva hi codanaḥ / sādhyasādhanasambandhas tadukto na hi sidhyati* //, vgl dazu Jaimini oben (p. 452n 6) und ŚāBh 50,1ff.

26 Vgl. o p. 452n 6 Diese Auffassung hat Kumārila in TV bzw BT aufgegeben (s u p 463ff.).

27 Vgl. o p 451n 3.

Entscheidend ist hier der Gedanke, daß die Erlösung wesentlich in einem mehrfachen Nichtsein (*abhāva*) besteht, nämlich im Nichtsein des Karman und des dadurch bedingten Körpers, im Nichtsein des Leids und schließlich im Nichtsein der spezifischen Eigenschaften der Seele wie das Erkennen und die Wonne. In dieser radikalen Auffassung verliert die Seele auch ihre subjekthafte Identität, ihr Erkenner-Ich, wodurch sie in ihrem welthaften Dasein gekennzeichnet war. Vor dem Hintergrund der oben dargelegten Ātman-Lehre wurde dies bedeuten, daß die Seele bloß in ihrem Vermögen zu erkennen (*jñānaśakti*) verharrt, der Beschreibung Sucaritamiśras nach wie ein ungeistiger, stumpfer Felsen (*aśman* [Kāś II/130,26])[28]. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, daß aus dem negativen Charakter der Erlosung ein Argument fur die Ewigkeit der Erlösung gewonnen wird. Denn eine Erlosung mit einem positiven Inhalt in Form von Erkennen und Wonne als der Wirkung einer Tatigkeit ware vergänglich[29]. In diesen beiden Punkten greift Kumārila die Erlösungslehre des Pakṣilasvāmin auf, in der die Erlosung als eine Negation der welthaften Existenz bzw. als ein Wegfallen von Wiedergeburt und Leid, von Erkennen und Wonne verstanden wird[30].

---

[28] So auch der Pūrvapakṣin Śrīdharas, NK 690,10. *pāṣāṇād aviśeṣaḥ* |

[29] Vgl Pārthasārathimiśra, Nyāyaratnākara *ad* ŚVS 107· *abhāvātmakatve moksasya nityatā na tv ānandātmakatve*, s auch NBh 229,7f. (*yogasamādhijo dharmo na kṣīyata iti nāsty anumānam* | *utpattidharmakam anityam iti viparyayasya tv anumānam* |) und NK 690,8f (*yogajo 'pi dharmaḥ krtakatvād avaśyam vināśīti*)

[30] Vgl NSū I 1,2 und NBh 78,2+80,2f. *yadā tu tattvajñānān mithyājñānam apaiti tadā mithyājñānāpāye dosā apayanti dosāpāye pravṛttir apaiti pravrttyapāye janmāpaiti janmāpāye duhkham apaiti duhkhāpāye ca ātyantiko 'pavargo niḥśreyasam iti*; 1094,2–1095,6· *yady arthaviśesaprābalyād anicchato 'pi buddhyutpattir anujñāyate – apavarge 'py evam prasangah* (NSū IV 2,43) – *muktasyāpi bāhyārthasāmarthyād buddhaya utpadyerann iti – na niṣpannāvaśyaṃbhāvitvāt* (NSū IV 2,44) - *karmavaśān niṣpanne śarīre cestendriyārthāśraye nimittabhāvād avaśyambhāvī buddhīnām utpādah* | *na ca prabalo 'pi san bāhyo 'rtha ātmano buddhyutpāde samartho bhavati tasyendriyena samyogād buddhyutpāde sāmarthyaṃ drṣṭam iti – tad abhāvaś cāpavarge* (NSū IV 2,45) – *tasya buddhinimittāśrayasya śarīrendriyasya dharmādharmābhāvād abhāvo 'pavarge* | *tatra yad uktam apavarge 'py evaṃ prasanga iti tad ayuktam* | *tasmāt sarvaduḥkhavimokṣo 'pavargaḥ* | *yasmāt sarvaduhkhabījam sarvaduḥkhāyatanam cāpavarge vicchidyate tasmāt sarvena duhkhena vimuktir apavargaḥ* | *na nirbījam nirāyatanaṃ ca duhkham utpadyata iti* |; 1028,4f *yathā suṣuptasya khalu svapnādarśane rāgānubandhah sukhaduhkhānubandhaś ca vicchidyate tathāpavarge 'pīti* | *etac ca brahmavido muktasyātmano rūpam udāharantīti* |. – Sogar bei den positiven Aussagen, die von Pakṣilasvāmin in Anlehnung an die Upaniṣaden zur Beschreibung des Erlösungszustandes herangezogen werden, uberwiegt die betont negative Note, indem das Positive absolut mit der Leidlosigkeit gleichgesetzt wird (NBh 231,13–232,7) *yady api kaś cid āgamah syāt muktasyātyantikam sukham iti sukhaśabda ātyantike duhkhābhāve prayukta ity*

Trotz dieser Abhängigkeit von Pakṣilasvāmin, die auch bei den anderen Autoren festzustellen ist[31], geht Kumārila auch eigene Wege, wenn er die Rolle der Erkenntnis im Erlösungsprozeß näher erklärt. Für Pakṣilasvāmin ist die Erkenntnis, die durch verschiedene Yoga-Übungen gewonnen wird, das Mittel zur Zerstörung des Karman und infolgedessen zur Erlösung (NBh 31,1): *tattvasya jñānaṃ niḥśreyasādhigamaḥ*[32]. Bei Kumārila hingegen findet der Yoga-Weg keine Erwähnung, und er faßt die Ātman-Erkenntnis auch nicht als *mokṣanimitta* auf, sondern als eine bloße Voraussetzung, als etwas Subsidiares, insofern das Aufzehren des Karman-Potentials nur demjenigen glückt, der die wahre Erkenntnis des Ātman hat (*jñātātmatattvānām* [ŚVS 108a]).

Wie dies genau vor sich geht, erklärt er im dritten und letzten Schritt (ŚVS 110f.):

mokṣārthī na pravarteta tatra kāmyaniṣiddhayoḥ |
nityanaimittike kuryāt pratyavāyajihāsayā //110//
prārthyamānaṃ phalaṃ jñātaṃ na cānicchor bhaviṣyati |
ātmajñe caitad astīti tajjñānam upayujyate //111//

‚Der Erlösungssuchende soll sowohl die in (egoistischer) Absicht (nach einer Belohnung unternommenen) als auch die verbotenen (Werke) unterlassen. Er soll (hingegen) die obligatorischen und anlaßbedingten Werke vollziehen, um (frühere) Vergehen loszuwerden

‚Die Frucht, die erstrebt wird, wird, ist sie erkannt, dem, der sie (dann) nicht wünscht, nicht zuteil werden. Und dies tritt bei einem Ātman-Kenner auf. Daher erweist sich seine Erkenntnis als (für die Erlösung) nützlich.‘[33]

Es wird hier der Karmamārga im Verständnishorizont der Mīmāṃsā im Hinblick auf die Erlösung aufgezeichnet. Die Funktion der Werke ist negativ belegt, insofern diese die Erlösung nicht bewirken können, da sie in diesem Fall vergänglich wäre[34]. Die vorgeschriebenen Werke

---

evam upapadyate dṛṣṭo hi duḥkhābhāve sukhaśabdaprayogo bahulaṃ loka iti | *nityasukharāgasyāprahāṇe mokṣādhigamābhāvo rāgasya bandhanasamājñānāt* | *yadi ayaṃ mokṣo nityaṃ sukham abhivyajyata iti nityasukharāgeṇa mokṣāya ghaṭamāno na mokṣam adhigacchet nādhigantuṃ arhatīti* | *bandhanasamājñāto hi rāgaḥ* | *na ca bandhane saty api kaś cin mukta ity upapadyata iti* | (vgl. 225,4f.), zum Erlösungsbegriff Pakṣilasvāmins s. OBERHAMMER-6, 58–65.

[31] So z. B. bei Śālikanātha (PP 334,19f.: *na ca mokṣasyāpuruṣārthatā sāṃsārikavividhaduḥkhoparamarūpatvān mokṣasya* | *duḥkhoparamo hi puruṣair arthyate* |; vgl. 341,2ff.) und Praśastapāda (s. OBERHAMMER-6, 2), vgl. auch Śrīdhara, NK 691,11+692,7f. (s. u. p. 473n. 103).

[32] Siehe OBERHAMMER-6, 4ff.

[33] Śaṅkara (ŚBh 886,6–10) referiert diese Lehre Kumārilas und widerlegt sie.

[34] Vgl. o. p. 457.

soll man ausfuhren bloß mit dem Zweck, die begangenen Sunden zu tilgen An diese Ausfuhrung ist eine wichtige Bedingung geknüpft: Man darf dabei das in Aussicht gestellte Resultat, namlich den Himmel, nicht begehren. Der Gedanke dahinter ist, daß jedes Begehren immer eine Bindung und infolgedessen eine Wiederverkorperung hervorruft[35]. Der Himmel – lehrt Kumārila – ist bloß ein anderes Leben (*janmāntara*), in dem man im Gegensatz zum jetzigen unuberbietbares, aber vergängliches Glück erfährt[36]. Die richtige Einstellung bei der Durchfuhrung der Werke gluckt nur einem, der auch die wahre Erkenntnis des Ātman im Sinne des oben (p. 458) Dargelegten besitzt.

In einem anderen Zusammenhang erklart Kumārila, welche Rolle der Ātman-Erkenntnis in diesem Erlosungsprozeß zugedacht ist, wenn er feststellt (ŚVS 101).

utpattau karmaṇāṃ ceṣṭam ajñānaṃ kāraṇaṃ yadi /
tannāśāt syād anutpattis teṣāṃ na phalavarjanam //

,Nimmt man an, daß das Nichtwissen die Ursache fur das Entstehen der (neuen) Werke ist, so wurden diese nicht hervorgerufen, weil das (Nichtwissen durch die Ātman-Erkenntnis) zerstört wird. (Dadurch) wird das Resultat (der fruheren Werke) nicht beseitigt.'
Damit wird ein wichtiger Aspekt der Erlosungslehre faßbar, namlich daß die wahre Ātman-Erkenntnis das Entstehen des neuen Karman verhindert, wahrend die Tilgung des fruheren Karman nur durch die Aufzehrung (*bhoga*) und durch die richtige Ausfuhrung der vorgeschriebenen Werke erfolgt, vorausgesetzt, daß der Erlosungssuchende auch die dazu erforderliche wahre Ātman-Erkenntnis besitzt (*jñātātmatattvānām bhogāt* [ŚVS 108ab]). Es handelt sich also um einen Ritualweg (*karmamārga*), in dem die Ātman-Erkenntnis eher eine subsidiare Rolle zu spielen hat.

In seinem spateren Werk Tantravārttika entwickelt Kumārila eine ganz andere Erlosungslehre, die in ihrer Ausrichtung den Nyāya-Gedanken nicht nur fernsteht, sondern ihnen sogar diametral entgegengesetzt ist Auch der Ritualweg der Mīmāṃsā wird in diesem Modell stark relativiert, indem Kumārila der Ātman-Erkenntnis einen gleichwertigen Platz neben dem Ritual einraumt, weswegen es auch von ihm als *jñānakarmasamuccayavāda* bezeichnet wird. Das Weltbild, von dem Kumārila dabei ausgeht, ist das des Vedānta Die neue Lehre wird von ihm im Rahmen eines Exkurses[37] vorgetragen (TV II/227,11–228,20).

---

[35] Vgl NBh 232,6f *bandhanasamājñāto hi rāgah* | *na ca bandhane saty api kaś cin mukta ity upapadyata iti* |

[36] Siehe Tuptīkā *ad* MSūIV 3,28 *svargas tu janmāntara eva* | *sa hi niratiśayā prītih karmānurūpā ceti na śakyeha janmany anubhavitum* | *yato 'smiml loke kṣane-kṣane sukhaduhkhe anubhavanti* |, vgl. dazu auch TV II/368,14f

[37] In diesem Werk erortert Kumārila die Rolle der Grammatik in der

sarvatraiva hi vijñānaṃ saṃskāratvena gamyate |
parāṅgam cātmavijñānād anyatrety avadhāraṇāt ||
ātmajñānam hi saṃyogapṛthaktvāt kratvarthapuruṣārthatvena jñāyate tena vinā paralokaphaleṣu karmasu pravṛttinivṛttyasaṃbhavāt | tathā ya ātmāpahatapāpmā vijaro vimṛtyur viśoko vijighatso 'pipāsaḥ satyakāmaḥ satyasaṃkalpaḥ so 'nveṣṭavyah sa vijijñāsitavyah – tathā mantavyo boddhavyaḥ tathātmānam upāsīta iti kāmavādalokavādavacanaviśeṣair jijñāsāmananasahitātmajñānakevalāvabodhaparyantaspaṣṭātmatattvajñānavidhānāpekṣitavākyāntaropāttadvidhābhyudayaniḥśreyasarūpaphalasaṃbandhaḥ sa sarvāṃś ca lokān āpnoti sarvāṃś ca kāmān āpnotīti tarati śokam ātmavit tathā sa yadi pitṛlokakāmo bhavati saṃkalpād evāsya pitaraḥ samuttiṣṭhanti tena pitṛlokena sampanno mahīyata ityādinā yogajanyāṇimādyaṣṭaguṇaiśvaryaphalāni varnitāni | tathā sa khalv evam vartayan yāvad āyuṣaṃ brahmalokam abhisampadyate na sa punar āvartata ity apunarāvṛttyātmakaparamātmaprāptyavasthāphalavacanam | aprakaraṇagatatvenaikāntikakratusaṃbandhāsaṃbandhāc ca nāñjanakhādirasruvavākyādiphalaśrutivad arthavādatvam |
na ca jñānavidhānena karmasambandhavāraṇam |
pratyāśramavarnaniyatāni nityanaimittikakarmāṇy api pūrvakṛtaduritakṣayārtham akaraṇanimittānāgatapratyavāyaparihārārtham ca kartavyāni | na ca teṣāṃ bhinnaprayojanatvād bhinnamārgatvāc ca bādhavikalpaparasparāṅgāṅgībhāvāh saṃbhavanti | śabdajñānasya tv ekāntena prayogāṅgatvāt pūrvatarabhāvitvāc ca na pṛthak phalasambandhasaṃbhava iti jñānapūrvaprayogaphalavattvam eva niścīyate |

‚In allen Fällen nämlich wird die Erkenntnis als eine Zurüstung aufgefaßt und (damit) als Teil eines anderen mit der Beschränkung „außer (im Falle der) Erkenntnis des Ātman"

‚Denn die Erkenntnis des Ātman wird entweder wegen ihrer Verbindung (mit der Opfervorschrift) als dem Opfer dienend oder ohne (diese) als dem Menschen dienend erkannt[38], weil ohne sie das Untätigsein

alltäglichen und vedischen Sprache (TV II/215,13f) *tasmān na lokavedābhyām kaś cid vyākaraṇād ṛte | vācakān anapabhraṣṭān yathāvaj jñātum arhati ||*. Es wird dabei hervorgehoben, daß die Worterkenntnis (*śabdajñāna*) bloß eine untergeordnete Rolle im Opferritual zu spielen hat Vom Diskussionsverlauf her war das Einschwenken vom *śabdajñāna* zum *ātmajñāna* nicht gefordert Daß dies dennoch geschieht, zeigt, daß diese neue Lehre für Kumārila ein besonderes Anliegen war, und daß er damit möglicherweise eine Korrektur zu der in seinem ŚV vorgetragenen Lehre anbringen wollte Interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß auch Śaṅkara die von Kumārila im ŚV vertretene Erlösungslehre referiert und widerlegt (vgl n 33)

[38] Vgl TV II/221,21f (*dṛṣṭe saty api sarvatra niyamadṛṣṭam iṣyate | kratvartham puruṣārtham ca tatsaṃyogapṛthaktvataḥ ||*) und MSū IV 3,5 (*ekasya tūbhayatve saṃyogapṛthaktvam ||*)

und Tätigsein bezüglich der Ritualwerke, deren Frucht im Jenseits (gezeitigt wird), unmöglich ist. So ist mit den verschiedenen (Upaniṣad-)Aussagen, die die Lehren über die Wünsche und Welten vortragen, wie: „Das Selbst, dessen Übel vernichtet sind, das frei vom Alter, frei vom Tode, frei vom Leid, frei vom Hunger und frei vom Durst ist, dessen Wünsche wahr werden, dessen Entschluß wahr wird, das soll man erforschen, das soll man zu erkennen suchen“[39] – sowie. „(Das Selbst) soll man bedenken (und) erkennen“[40] – sowie. „Man soll das Selbst verehren“[41], die zweifache Frucht in Gestalt von irdischem Erfolg und (jenseitigem) höchsten Glück verbunden, die man durch andere Aussagen gewinnt, die sich auf die Vorschriften bezüglich der klaren Erkenntnis über die Wahrheit des Selbst beziehen, mit der Ātman-Erkenntnis, die vom Wunsch zu erkennen und vom Nachdenken begleitet ist, (beginnt und) mit der ausschließlichen Einsicht[42] endet. (Genauso) sind durch (Upaniṣad-Aussagen) wie. „Der erlangt alle Welten und erlangt alle Wünsche“[43] (und) „Der Ātman-Kenner überwindet den Kummer“[44] sowie. „Wenn einer Verlangen nach der Welt der Väter trägt, so erstehen ihm eben auf seinen Wunsch hin die Väter, und vereint mit der Welt der Väter ergötzt er sich“[45] u. a. die Früchte der achtfachen herrscherlichen Eigenschaften wie Feinheit, die durch die Yoga-Meditation entstehen, beschrieben. So sagt (die Stelle:) „Der so während seines ganzen Lebens (ein tugendhaftes Leben) Führende geht fürwahr in die Brahman-Welt ein und kehrt nicht wieder zurück“[46] die Frucht (der Ātman-Erkenntnis) als Zustand aus, in dem das höchste Selbst erlangt wird und der ohne Wiederkehr ist. Und weil (für diese Aussagen über das Selbst) eine ausschließliche[47] Verbindung mit dem Opfer nicht in Frage kommen kann, sofern (diese Aussagen) nicht im Hauptgegenstand (d. h. in der Opfervorschrift) enthalten sind, sind sie kein *arthavāda*, wie Aussagen zu Salben und (Opfer-)Löffel aus Khadira-Holz[48] und andere Phalaśrutis.

‚Andererseits wird durch die Vorschrift über die (Ātman-)Erkenntnis eine Verbindung mit Ritualwerken nicht ausgeschlossen

---

[39] = ChU VIII 7,1, vgl Maitrāyanī Upaniṣad VII 7

[40] Vgl BĀU II 4,5 *ātmā vā are draṣṭavyah śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maitreyi* |

[41] Vgl. BĀU I 4,15. *ātmānam eva lokam upāsīta* |

[42] I e. dem höchsten Bewußtsein = *kaivalya*

[43] Vgl ChU VIII 7,1=3 *sa sarvāṃś ca lokān āpnoti sarvāmś ca kāmān yas tam ātmānam anuvidya vijānātīti*

[44] = ChU VII 1,3.

[45] = ChU VIII 2,1

[46] = ChU VIII 15,1 (mit *na ca* st. Kumārilas *na sa*)

[47] Vgl NyS 329,2 *aikāntikah svābhāvikah.*

[48] Vgl TV IV 3,1 (V/60,19f) und PP 341,12f.

‚Auch die obligatorischen und anlaßbedingten Opferhandlungen, die fur die jeweilige Lebensstufe und Kaste festgelegt sind, soll man ausführen, um die fruher begangenen Sunden zu tilgen und kunftige Vergehen, die durch Nichtausfuhrung (der Opferhandlungen) bedingt sind, zu verhindern. Und da (die Erkenntnisvorschriften und die Opfervorschriften) je verschiedene Zwecke haben und (zwei) verschiedene Wege[49] sind, konnen sie sich weder (gegenseitig) aufheben noch (miteinander in Form von) Alternativen (konkurrieren) bzw. einander unter- oder übergeordnet sein. Weil aber die Worterkenntnis ausschließlich dem (Opfer-)Vollzug untergeordnet ist und ihm vorausgeht, kann sie keine gesonderte Verbindung mit dem Resultat haben (wie die Ātman-Erkenntnis). Deshalb stellt man fest, daß nur der Opfervollzug, dem die Worterkenntnis vorausgeht, das Resultat hervorbringt.‘

Zum genauen Verständnis dieser gehaltvollen, aber knappen Aussagen bedarf es einer kurzen Erklarung. Schon bei flüchtiger Lekture zeigt sich, daß Kumārila sich vom Gedankenkreis der Mīmāṃsā entfernt, indem er die Selbstandigkeit der Ātman-Erkenntnis erklart; ist sie doch weder *parāṅga* noch *parārtha*. Daruber hinaus bezeichnet er sie als *puruṣārtha*. Damit stimmt Kumārila mit Bādarāyana uberein, dessen Meinung in BSū III 4,1 referiert wird[50] Zur Deutung dieser Feststellung fuhrt Kumārila zwei Reihen von Offenbarungsstellen an, die zum Teil mit jenen identisch sind, die Śaṅkara fur die Erlauterung der genannten Lehre Bādarāyanas zitiert:
Die erste Reihe enthält das *ātmajñāna* betreffende Vorschriften, die jeweils mit *tathā* eingeleitet werden. Sie stehen in einem organischen Zusammenhang und in einer bestimmten Rangordnung zueinander Denn die Tatigkeit von *jijñāsā* und *manana* fuhrt zu einer meditativen Vertiefung im *upāsana*. Erst die Wiederholung dieser Akte bringt die unuberbietbare Steigerung des *ātmajñāna* in Form des hochsten Bewußtseins, der Isolierung (*kaivalya*), wie dies in BSū IV 1,1 2 angedeutet wird[51]

---

[49] D h *jñānamārga* und *karmamārga*

[50] Vgl. auch Śankaras Kommentar dazu (ŚBh 781,5 7) *athedānīm aupaniṣadam ātmajñānaṃ kiṃ adhikāridvārena karmaṇy evānupraviśaty āhosvit svatantram eva purusārthasādhanam bhavatīti mīmāṃsamānah siddhāntenaiva tāvad upakramate puruṣārtho 'ta iti | asmād vedāntavihitād ātmajñānāt svatantrāt puruṣārthah sidhyatīti bādarāyana ācāryo manyate |* Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Kumārila sich manchmal geringschatzig uber Jaimini außert (TV III 4,1 [IV/315,1]) *santi ca jaiminer eva prakāraṇy apy anatyantasārabhūtāni sūtrāni |*

[51] Vgl auch BS 12,11ff (Vetter 1969· 67f), ŚBh 826,6 9 und Śankaras Kommentar zu BĀU I 4,2 und IV 5,6

Die zweite Reihe der Offenbarungsstellen bezieht sich auf das Resultat (*phala*), das ebenfalls eine Rangordnung aufweist, nàmlich einerseits das niedere Ergebnis in Form von jenseitiger Belohnung auf dem / im *pitṛyāna/pitṛloka*, also in Form von *abhyudaya* (= *svarga*)[52], der zu neuem Erdendasein fuhrt[53], andererseits das hochste Gluck (*niḥśreyasa*), das Eingehen in die Welt des Brahman (*brahmaloka/devayāna*), von wo es keine Wiederkehr mehr gibt[54]. Damit kommt hier die „Stufen-Erlosung" (*kramamukti*) zur Sprache, wovon die vedāntischen Quellen gestutzt auf die upaniṣadische Funf-Feuer-Lehre (*pañcāgnividyā*) reden[55].

Eine weitere Übereinstimmung mit dem Vedānta ist auch in jenem Punkt gegeben, wo Kumārila lehrt, daß die vorschreibenden Aussagen uber Ātman, die ein eigenes Ergebnis verheißen (*phalaśruti*), nicht als Ergànzung einer Ritualvorschrift und deshalb als *arthavāda* aufzufassen sind[56]. Damit widerspricht er der diesbezuglichen Meinung Jaiminis, die Kumārila selbst auch in ŚV vertreten hatte[57]. Hervorzuheben ist aber, daß Kumārila die Ātman-Erkenntnis nicht als ausschließliches Mittel zur Erlosung erklart, wie dies einige Vedānta-Lehrer vertraten[58]. Fur Kumārila fuhren sowohl die Ritualwerke als auch die Ātman-Erkenntnis, obwohl sie von ihrer unterschiedlichen Zielsetzung her (*bhinnaprayojana*) zwei verschiedene Wege (*bhinnamārga*) sind, zur Erlosung[59].

Diese beiden Wege werden zwar als absolut gleichwertig betrachtet; in der praktischen Bewertung aber scheint Kumārila den Ritualwerken eher nur eine untergeordnete Rolle zuzugestehen. Denn ihre Aufgabe besteht bloß darin, die fruheren und die zukunftigen Sunden zu til-

---

52 Vgl o p 459n 36

53 Auf dem *pitryāna* weilende Seelen besitzen alle acht Vollkommenheiten, die mit *aiśvarya* zusammenhangen, vgl ŚBh 902,10f (*jagadutpattyādivyāpāram varjayitvānyad animādyātmakam aiśvaryam muktānām bhavitum arhati jagadvyāpāras tu nityasiddhasyaiveśvarasya* |, s DEUSSEN 1883 481f), Mātharavrtti zu SK 23 und Yogabhāsya III 45

54 Auch Jaimini scheint diese Meinung geteilt zu haben; vgl. BSū IV 3,12 mit ŚBh (s o p 451n 3)

55 Vgl BSū IV 3,10-14,4,8ff und BS 123,7–9 (*apunarāvrttiśrutis tarhi katham* | *atra kecin manyante kramamuktyāśrayaṇāt tat prāpya tatrotpannanirupādhitattvajñānāh param padam aśnuvate* |, s DEUSSEN 1883 470ff und M PIANTELLI, Kramamukti A Few Notes IndT 2 (1974) 259–278

56 Vgl ŚBh 750,5ff und 753,3 (*ata eva ca kalpasūtrakārā naivaṃjātīyakāny upāsanāni kratusu kalpayām cakruh* |)

57 Vgl BSū III 4,2 und s o p 455f

58 Vgl z B ŚBh IV 1,16–18 und DEUSSEN 1883· 433ff

59 Dieser *jñānakarmasamuccayavāda* genannte Erlosungsweg wurde vor Kumārila schon von einigen alteren Vedāntins vertreten; s H SHOUN, Sureśvara's Criticism of Bhartṛprapañca's view of Liberation. Aligarh Journal of Oriental Studies 1 (1984) 137-148 und SARASVATI 1989 245–256

gen[60]. Diese Unterbewertung kommt noch deutlicher zum Ausdruck in einem Fragment aus der Bṛhaṭṭīkā, in dem erklart wird, daß fur einen Lebenderlösten, der sein weltliches Bewußtsein verloren hat, die Ausfuhrung der Ritualwerke nicht mehr in Frage komme[61].
Wir können sicher davon ausgehen, daß Kumārila das Auftreten der Erlösung nicht wie ein Werden oder wie eine Wirkung der Ritualwerke oder der Ātman-Erkenntnis verstanden hat, da die Erlosung in diesem Fall vergänglich ware[62]. Im Vedānta wird das Fehlen eines Kausalverhaltnisses dadurch erklärt, daß die Erlösung mit dem Offenbarwerden des ureigenen Wesens des Ātman identisch ist[63]. Da Kumārila hier durchwegs die vedāntische Lehre vorträgt, an die sich auch Jaimini anschließt[64], wäre anzunehmen, daß Kumārila seine Beschreibung des Erlosungszustandes als *paramātmaprāpti* im genannten Sinn aufgefaßt hat[65]. Dafur spricht besonders der Ausdruck, mit dem Kumārila den Erlosungsvorgang wiedergibt, namlich als ein Offenbarwerden (*prādurbhāva*)[66].

Zur Präzisierung bzw. Vervollstandigung des hier nur skizzenhaft faßbaren Erlösungsweges steht uns glucklicherweise weiteres Material zur Verfugung, namlich die Bṛhaṭṭīkā-Fragmente bzw. die Ausfuhrungen von Sucaritamiśra und Pārthasārathimiśra. Beide Autoren sind sich im klaren, daß Kumārila zwei verschiedene, einander widersprechende Erlosungslehren vorgetragen hat. Fur die Losung dieses Widerspruches wird das Schema von Pūrva- und Uttarapaksa herange-

[60] In abgeschwachter Form lebt diese Auffassung auch im Sankara-Vedānta weiter, vgl ŚBh 602,12f (*anātmavido hy ete kevalakarmiṇa iṣṭādikāriṇo na jñānakarmasamuccayānuṣṭhāyinaḥ*), NS I 50 und SVā 357ff (s SARASVATI 1989. 176ff.).

[61] Vgl u p 471f In dieser Aussage scheint wiederum die vedantische Lehre durchzuklingen, in der der Primat der Erkenntnis den Ritualwerken gegenuber vertreten wird (vgl. BSū III 4,25f. mit ŚBh und DEUSSEN 1883 443ff.).

[62] So lange man die Erlosung rein negativ als *abhava* bestimmte, war es leicht zu erklaren, daß sie nicht ein Ergebnis einer Tatigkeit sein kann *na ca kriyāyah kasyāś cid abhāvah phalam isyate* // (ŚVS 107cd, vgl o p 457 mit n. 29)

[63] Vgl. BSū IV 4,1–3

[64] Vgl BSū IV 3,12 und 4,5

[65] Vgl. u. p. 473ff. und BS 121,13f · *tasmāt sphatikasyeva ragadyapakarṣaṇena svarūpāvirbhāvo brahmaprāptiḥ brahmarūpatvad vijñānatmanah* (s VETTER 1969 18n 5)

[66] Vgl HARIKAI (1989 74n 10), der folgendes mit großter Wahrscheinlichkeit der BT entstammende Zitat aus einer Hs der Kāś anfuhrt *tadabhāve saṃyogābhāvo prādurbhāvaś ca mokṣah* (vgl n 102) Überliefert ist es in dem noch unveroffentlichten Teil der Kāś *ad* ŚVS 111, wo es von Sucaritamiśra mit *evam hy āhuh* eingeleitet und mit *tayor hi dharmadharmayor abhāve mokṣo bhavati* (vgl BSū IV 1,13f) kommentiert wird

zogen. Die vedāntische Erlosungslehre, die von Kumārila auch chronologisch später formuliert wurde, wird dabei als Uttarapakṣa aufgefaßt[67].

Die BT-Fragmente beziehen sich entweder auf den *jñānakarmasamuccayavāda* oder auf den Erlosungsvorgang selbst. Einige von ihnen werden ausdrucklich diesem Werk zugeschrieben; andere hingegen werden anonym uberliefert und können aus philologischen Grunden als solche identifiziert werden.
Die erste Reihe von Fragmenten wird von Someśvarabhaṭṭa in seinem Kommentar Nyāyasudhā zu der oben (p. 459ff.) behandelten Stelle des TV uberliefert:
bṛhattīkāyāṃ nanu ⁺*nihśreyasaṃ jñānād*[68] *bandhahetor na karmaṇa ity āśankya naikasmād api tat kiṃ tu jñānakarmasamuccayād ity uktam* (NyS 329,5–7) ‚In der Brhaṭṭīkā ist nach Äußerung eines Bedenkens (dahingehend, daß) „doch die Erlosung auf Grund der Erkenntnis von der Ursache der Bindung entsteht (und) nicht auf Grund der Ritualwerke", gesagt: „Sie entsteht nicht auf Grund nur einer (der beiden Moglichkeiten), sondern sowohl auf Grund der Erkenntnis als auch auf Grund der Rıtualwerke".'
brhaṭṭīkāyām uktam |
nityanaimittikair eva kurvāno duritakṣayam /
jñānaṃ ca vimalīkurvann abhyāsena ca pācayan //
vairāgyāt pakvavijñānaḥ kaivalyaṃ bhajate naraḥ /[69]
‚In der Brhattīkā ist gesagt:
‚Ein Mensch, der eben durch die obligatorischen und anlaßbedingten (Rıtualwerke) dıe Sunden tilgt und die Erkenntnis lautert und sie durch Yoga-Übungen zur Reifung bringt,
‚erreicht als einer, der eine gereifte Erkenntnis hat, die Isolierung auf Grund der Leidenschaftlosigkeit.'[70]

---

[67] Der Vortrag der vedāntıschen Lehre stimmt beı beıden Autoren ınhaltlıch uberein Interessant ist aber, daß Sucaritamıśra den Pūrvapaksa als Lehre eınıger Anhanger der Kumārila-Schule gelten laßt (*atraike vadanti kumārasvāmıvādınah* [Kāś II/127,15]) und sıe dann Punkt fur Punkt widerlegt Pārthasārathımıśra hıngegen bezieht keıne eındeutıge Stellung Er brıngt zuerst den vedāntıschen Standpunkt vor und beendet das Referat mıt der Bemerkung, daß nach Meınung der Vertreter dıeses Standpunktes dıe Lehre ım ŚV dıe Meınung des Gegners seı (ŚD 362,1f)· *itı vārttıkaṃ tat paramatam ity evam ānandamokṣavādıno matam* | Im Anschluß daran referiert er (*apare tv āhuh*) dıe andere Meınung Im Rahmen dıeses Referates, das viel breıter als der Vortrag der vedāntıschen Lehre ıst, laßt er diese ausfuhrlıch widerlegen Dıes laßt vermuten, daß sıch Pārthasārathımiśra nıcht die vedāntısche, sondern eher dıe Nyāya-Lehre zu eıgen gemacht hat (vgl u p 476)

[68] So ıst statt *nıhśreyasajñānāt* der Ausgabe zu lesen.

[69] NyS 329,33–330,4

[70] Vgl SASTRI 1924 527f und HARIKAI 1989 69

Mit geringfugigen Abweichungen finden wir diese anderthalb Strophen auch bei Śrīdhara, Ānandabodha, Vyomaśiva, Prabhācandra und Abhayadevasūri[71]. Die letzten drei Autoren erganzen sie mit einer weiteren Halbstrophe, die auch Abweichungen aufweist· *kāmye niṣiddhe ca paraṃ pravṛttipratiṣedhataḥ* //[72]. Gemeinsam ist diesen Autoren, daß sie die Ślokas anonym uberliefern. Inhaltlich entsprechen diese Strophen den diesbezuglichen Gedanken über den Ritual- und Erkenntnisweg, die Kumārila im TV vorgetragen hat.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen aber die zusatzlichen Ślokas, die Śrīdhara zur Erläuterung des *jñānakarmasamuccayavāda*, zu dem er sich ausdrucklich bekennt, vorbringt[73]. Es handelt sich dabei um die folgenden jeweils mit *yathoktam* eingeleiteten[74] Strophen·

(1) *yāni kāmyāni karmāṇi pratiṣiddhāni yāny api* /
tāni bandhanty akurvantam nityanaimittikāny api //[75]

,Die in egoistischer Absicht (unternommenen) Ritualwerke wie auch die verbotenen binden (einen), (genauso) auch die obligatorischen und anlaßbedingten (Ritualwerke), wenn man sie nicht verrichtet.'

(2) *karmaṇāṃ prāgabhāvo yo vihitākaraṇādiṣu* /
na cānarthakaratvena vastutvān nāpanīyate //[76]

,Das fruhere Nichtsein der Ritualwerke, welches beim Nicht-Vollzug usw der vorgeschriebenen (Werke) vorliegt, wird von (seinem) Wirklichsein aber nicht dadurch, daß es nicht Boses bewirkt, weggefuhrt.'

(3) *svakāle yad akurvaṃs tat karoty anyad acetanaḥ* /
pratyavāyo 'sya tenaiva nābhāvena sa janyate //[77]

,(Denn) wenn der Unvernünftige (das Vorgeschriebene) in der gegebenen Zeit nicht tut, dann tut er etwas anderes (an seiner Stelle, das er in dieser Zeit nicht tun durfte). (So) wird es ihm gerade aus diesem

---

[71] Siehe HARIKAI 1989 69f.

[72] Siehe NK 689,10ff, Pramāṇamālā (ed Benares 1907) 23,20ff, PKM 87,30, Vyomavatī (ed Benares 1930) 20(*kha*),15ff (mit der Prosa-Ergänzung *kevalam tu kāmye niṣiddhe ca pravṛttipratiṣedha iti* [I 18]) und TBV II/150,38 (mit *kevalam kāmye niṣiddhe ca pravṛttipratiṣedhataḥ*); vgl. ŚVS 110 (s.o p. 458).

[73] Vgl. NK 683,11f.: *kiṃ jñānamātrān muktiḥ | uta jñānakarmasamuccayāt | jñānakarmasamuccayād iti vadāmaḥ* |, vgl. auch 680,15f

[74] Bereits G. JHA hatte auf den Umstand aufmerksam gemacht, daß Kumārila des ofteren bloß mit *yathāhuḥ* „without any appellation of honour" von den Anhangern der Mīmāṃsā-Schule zitiert wird (The Prābhākara School of Pūrva Mīmāṃsā Delhi 1978, p. 8). Śrīdhara erwahnt in einem anderen Zusammenhang Kumārila ausdrücklich als *mīmāṃsavārttikakṛt* (NK 5,5)

[75] NK 684,4f

[76] NK 684,11f

[77] NK 684,13f

Grunde, (aber) nicht wegen eines Nichtseins (d. h. Nicht-Vollzuges eines Werkes) zur Sunde.'

(4) *kurvann ātmasvarūpajño bhogāt karmaparikṣayam /*
yugakoṭisahasreṇa kaś cid eko vimucyate //[78]

,Irgendeiner wird erlost nach Tausenden von unzahligen Zeitaltern, indem er als Kenner des wahren Wesens des Selbst das Karman infolge der Aufzehrung zunichte macht.'

(5) *brāhmanatvānahaṃmānī kathaṃ karmāṇi saṃsṛjet /*[79]

,Wie konnte jemand ohne das Ichbewußtsein, daß er ein Brahmane ist, die (vorgeschriebenen) Ritualwerke verrichten?'

(6) *nityanaimittikair eva kurvāṇo duritakṣayam /*
jñānam ca vimalīkurvann abhyāsena tu pācayet //
abhyāsāt pakvavijñānaḥ kaivalyaṃ labhate naraḥ /[80]

Die Tatsache, daß (6), womit Śrīdhara den Vortrag seines *jñānakarmasamuccayavāda* beendet, oben (p. 465) eindeutig als Fragmente aus der Bṛhaṭṭīkā identifiziert wurden, laßt darauf schließen, daß auch (1)–(5) aus diesem Werk stammen. Vor allem spricht dafur die ähnliche Zitierweise wie auch der Umstand, daß sie fur die Deutung des *jñānakarmasamuccayavāda* herangezogen wurden. Daß hier eine einheitliche Quelle referiert wird, zeigt in einem entscheidenden Maße auch die deutliche Abgrenzung, die von Śrīdhara unmittelbar nach dem letzten Fragment folgenderweise vorgenommen wird (NK 689,13): *tathā parair apy ayaṃ gṛhīto mārgaḥ*[81]

Ein zusatzliches Argument fur die Zusammengehorigkeit der Fragmente läßt sich aus einem Kriterium gewinnen, das FRAUWALLNER (1962) fur die Identifizierung der nur anonym uberlieferten BṬ-Fragmente erarbeitet hat, namlich daß Kumārila in diesem Spätwerk die Gedankengange von ŚV weiterfuhrt und erganzt[82]. Die genannten Fragmente fuhren nun eindeutig die Argumente von ŚV weiter. Auf-

---

78 NK 687,6f

79 NK 688,6.

80 NK 689,10–12 Zur Übersetzung dieser eineinhalb Strophen s.o. p 465

81 Als Beleg dafur zitiert Śrīdhara den folgenden Śloka (NK 689,14f). *karmaṇā sattvasaṃśuddhir jñānenātmaviniścayaḥ / bhaved vimuktir abhyāsāt tayor eva samuccayāt //*. Ich konnte seine Quelle nicht identifizieren. Moglicherweise handelt es sich hier um einen jinistischen Autor So bekennt sich Abhayadevasūri im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Standpunkt Kumārilas zu dieser Lehre; vgl TBV II/160,12f.

82 „Da die Bṛhaṭṭīkā ein Kommentar zu dem gleichen Text war wie das Ślokavārttikam, namlich zu Śabarasvāmin's Bhāsyam, ist die Gedankenfuhrung im großen dieselbe. Manche Verse sind in beiden Werken gleich, viele nur leicht geandert Nur ist in der Bṛhaṭṭīkā vieles hinzugekommen und die Darstellung ist breiter " (p. 86) J.H TABER hat kürzlich in seiner Arbeit. Further Observations on Kumārila's Bṛhaṭṭīkā (JORM 56–62 [1986–1992] 179–189) dieser These FRAUWALLNERS widersprochen und die Meinung vertreten, daß Ku-

fallend ist in diesem Zusammenhang auch die Tatsache, daß Śrīdhara den Standpunkt Kumārilas nicht nur übernimmt, sondern sich ihn auch vollinhaltlich zu eigen macht. Dies bezeugen seine diesbezüglichen Ausführungen, die sich sehr eng an die zitierten Ślokas anschließen, eindeutig.

Die genannten Fragmente sind für uns deshalb besonders wichtig, weil sie neue Facetten des *jñānakarmasamuccayavāda* zu Tage bringen. Im großen und ganzen ergänzen sie die analogen Gedanken in ŚV und TV. So steht z. B. das erste Fragment (1) völlig im Einklang mit diesen beiden Werken: nicht nur die Ausführung der verbotenen Werke, sondern auch der Nicht-Vollzug der vorgeschriebenen Werke führt zur Sünde und damit zur Bindung[83] Hier stellt sich die Frage, wieso der Nicht-Vollzug als ein bloßes Nichtsein (*abhāva*) etwas, nämlich die Sünde, bewirken kann[84]. Die Antwort darauf liefern die beiden anschließenden Strophen (2–3), nämlich daß nicht der Nicht-Vollzug der vorgeschriebenen Werke an sich zur Sünde gereicht, sondern die Tatsache, daß in der für diese Werke anberaumten Zeit andere Tätigkeiten verrichtet werden. Solche Tätigkeiten sind, selbst wenn sie für die Erhaltung des Körpers notwendig sind, deshalb verboten, weil sie den Vollzug der vorgeschriebenen Werke verhindern[85].

---

mārilas ŚV bloß eine Zusammenfassung der Bṛhattīkā ist. Damit greift er die Ansicht K. S. Ramaswami Sastris auf, die, entgegen der Behauptung Tabers (p. 189n. 23) Frauwallner sehr wohl bekannt war (vgl. die Bibliographie in Frauwallner 1962 90). Taber konnte in diesem Zusammenhang das Hauptargument Frauwallners nicht entkräften, daß die Schlußlehre in ŚV gegenüber der in BT eher eine frühe Entwicklungsstufe zeigt. Denn in ŚV ist die Lehre der Schlußfolgerung von Dignāga beeinflußt, während sie in BT vom Ansatz Dharmakīrtis von der notwendigen Verbindung (*niyama*) zwischen Grund und Folge ausgeht. Er hat es auch unterlassen, seine These philologisch, etwa durch einen Textvergleich der analogen Stellen in den beiden Werken, zu begründen. Gegen die These Tabers spricht vor allem nicht nur die von Frauwallner aufgezeigte andersartige Schlußlehre, sondern darüber hinaus auch die von mir in der vorliegenden Arbeit nachgewiesene Lehre über den Ātman (vgl. p. 454f.) und über die Erlösung (vgl. p. 470ff.), die in den beiden Werken einander völlig widersprechen (vgl. p. 464f.). Nimmt man die Tabersche Werkabfolge BṬ-ŚV an, so ergibt sich für die Entwicklung der Erlösungslehre Kumārilas folgende schwer verständliche Alternative zu der hier von mir vertretenen Ansicht. Kumārila trägt zuerst in BT die vedāntische Erlösungslehre vor, verwirft sie dann in ŚV, um sich an die Erlösungslehre des Nyāya anzuschließen, und kehrt dann aber in seinem späteren Werk TV zu seinem ursprünglichen Vedānta-Standpunkt zurück. Solche Schwankungen kann man aber bei einem so großen Denker wie Kumārila besonders in einer so wichtigen Lehre kaum annehmen.

[83] Vgl. ŚVS 110 (s. o. p. 458) und TV II/228,16f. (s. o. p. 460ff.)

[84] Vgl. NK 684,6f. *vihitākaraṇam abhāvaḥ | na cābhāvo bhavasya hetur api | ato nāsmāt pratyavāyotpattir iti cet.*

[85] Vgl. NK 684,8–10 (*na ca śarīrī sandhyādikāle kāyena vācā manasā vā kiṃ cin na karoti śarīradhāraṇādīnām api karaṇāt* |) und 685,3 5 (*tatkāle*

Auch das Fragment (4) ist eng verbunden mit den Gedankengängen in ŚV und TV, die besagen, daß das Karman sowohl durch das Aufzehren (*bhogāt*) als auch durch die Ritualwerke getilgt wird[86]. Dieser Gedanke wird jedoch hier in einem Punkt weitergefuhrt, nämlich dahingehend, daß fur die restlose Tilgung des Karman-Potentials, das sich im Laufe mehrerer Geburten angehauft hat[87], Millionen von Jahren notwendig sein konnen, und daß dafür keine Zeitgrenze(*kālāniyama*) gesetzt ist[88]. Śrīdhara erläutert diesen Gedankengang, um eine Verbindung mit dem darauf folgenden Halb-Śloka (5) herzustellen, dahingehend, daß der Erlosungssuchende solange die vorgeschriebenen Ritualwerke zur Tilgung des Karman auszufuhren habe, bis er die erlösende Erkenntnis, die Selbstschau erreicht hat; selbst nach dem Eintritt dieser Erkenntnis, wenn er als *jīvanmukta* lebt, soll er sie bis zum Lebensende verrichten[89].

In engem Zusammenhang mit dieser Erklarung steht das letzte Fragment (6), mit dem Śrīdhara seine Erörterung des *jñānakarmasamuccayavāda* abschließt. In diesem Fragment wird das genaue Verhaltnis zwischen dem Ritualwerk und der Erkenntnis im Hinblick auf die Erlosung bestimmt Kumārila schreibt dem Ritualwerk eher eine vorbereitende Rolle zu, wie dies aus seinen Ausfuhrungen in TV hervorgeht[90]. Denn die Ritualwerke zerstören die Sunden, wahrend die Yoga-mäßig erworbene Erkenntnis zum *kaivalya* führt[91]. Nach Kumārila ist die Ātman-Erkenntnis kein Mittel zur Tilgung der Sunden. In diesem Punkt scheint er seine Eigenstandigkeit als Mīmāṃsaka dem Vedānta-Weg gegenuber behaupten zu wollen. Nach der Lehre des Vedānta, wie dies z. B. im BSū IV 1,15 formuliert wird, vernichtet das *ātmajñāna* nur die Sünde bzw. das Karman, das noch nicht zu wirken begonnen hat (*anārabdha*), wahrend das Karman, dessen Frucht schon zu wirken angefangen hat, durch die Aufzehrung getilgt wird[92].

---

vihitasyāvaśyakartavyatāvidher arthāt kevalasya śarīradhāraṇādeḥ karaṇam pratisiddham iti | tad ācarato bhavaty eva pratiṣiddhācaraṇanimittaḥ pratyavāyaḥ |).

86 Vgl ŚVS 108ff (s o p 456) und TV (s o. p 460f.).

87 Vgl NK 686,12f *anekajanmasahasrasañcitānāṃ karmaṇāṃ kutaḥ parikṣayaḥ | bhogāt karmabhiś ca* |

88 Vgl Bhagavadgītā VI 45 *prayatnād yatamānas tu yogī saṃśuddhakilbiṣaḥ | anekajanmasaṃsiddhas tato yāti parāṃ gatim* ||.

89 Vgl NK 687,9–11 *pratyavāyanirodhārthaṃ muktim icchatā . vihitāny anuṣṭheyāni yāvad asyātmatattvaṃ na sphuṭībhavati | sphuṭīkṛtātmatattvasyāpi jīvanmuktasya tāvat karmāṇi bhavanti yāvad yātrānuvartate* |.

90 Siehe oben p 463f , vgl. auch ŚVS 110f (s.o p 458).

91 Eine ahnliche Lehre wird von Maṇḍanamiśra (BS 128,15ff) referiert und widerlegt

92 Vgl BSū IV 1,19 *bhogena tv itare kṣapayitvā sampadyate* |

Im Vortrag Śrīdharas wird die vedāntische Lehre als Pūrvapakṣa referiert, dem er den oben genannten Standpunkt Kumārilas als Uttarapakṣa folgen laßt, allerdings mit dem Begriff der *jīvanmukti* gekoppelt. Das *ātmajñāna*, sagt Śrīdhara, hat keinen anderen Zweck als falsche Vorstellungen wie Zweifel und Irrtümer zu zerstören (*saṃśayaviparyayau vyudasyati* [NK 685,8]). Dann fahrt er folgenderweise fort (NK 685,9–14):

yadi punar ātmajñānaṃ karmāṇi nirunaddhi upārūḍhaphalabhogam api karma nirundhyāt tataḥ sudūraṃ gatā jīvanmuktis tattvadarśanānantaram eva vilīnākhilakarmaṇo dehapātāt | asti cāyaṃ paramārthadṛṣṭiniruddhākhilāvidyo 'pi citralikhitaṃ ivābhāsamātreṇa sarvaṃ jagat paśyann ekatrāpy anārūḍhābhiniveśaḥ prārabdhaphalaṃ karmaviśeṣam upabhuñjānaḥ kulālavyāpāraṃgame cakrabhrāntivat saṃskāravaśād anuvartamānasya dehapātam udīkṣamāṇaḥ |

‚Würde aber das *ātmajñāna* das Karman tilgen, so würde es auch das Karman zerstören, dessen Genuß schon begonnen hat. Damit wäre die Lebenderlösung recht weit entfernt, weil ganz unmittelbar (nach der Erreichung) der Wahrheitsschau der Körper dessen, dessen ganzes Karman geschwunden ist, sterben würde. Und es gibt tatsächlich den (Lebenderlösten), der, obwohl sein ganzes Nichtwissen durch die höchste Schau getilgt wurde, (nun) die ganze Welt bloß als Spiegelbild wie eine Malerei ansieht, dessen Neigung sich auch nicht auf ein einziges (in dieser Welt) richtet, der das besondere Karman, dessen Wirkung schon begonnen hat, erleidet, der den Zusammenbruch (seines) Körpers erwartet, der sich weiterbetätigt kraft des Karman-Niederschlages (genauso) wie die Drehung des (Töpfer-)Rades, wenn die Tätigkeit des Töpfers aufgehört hat.‘[93]

Wir finden hier eine genaue Beschreibung der Lebenderlösung, die nahtlos in das Gedankengebäude Kumārilas zu passen scheint. Wir können daher davon ausgehen, daß diese Vorstellung von Śrīdhara nicht interpoliert wurde, sondern daß sie einen festen Platz in der Erlösungslehre Kumārilas hat. Die Kritik am vedāntischen Standpunkt stützt sich auf die Überlegung, daß die erlösende Erkenntnis plötzlich, d. h. sofort und unmittelbar mit dem Eintritt des Wissens, aufleuchtet[94] und kein Grund da ist, warum diese Erkenntnis nicht das gesamte Karman-Potential unterschiedlos (*aviśeṣāt*) zerstören kann. In diesem Fall müßte sich auch der Körper, der als Produkt des Karman gilt, auflösen und somit wäre eine Erlösung bei Lebzeiten unmöglich[95]

[93] Vgl. ŚVS 101 (s.o. p. 459) und NK 686,7ff. Eine ähnliche Beschreibung des *jīvanmukta* findet sich BS 131,11–132,6

[94] Vgl. ŚBh 788,6f *anubhavārūḍham eva ca vidyaphalaṃ na kriyāphalavat kālāntarabhāvīty asakṛd avocāma* |

[95] Zu diesem Schluß kommt auch Śaṅkara (ŚBh 850,6–8) *itarathā hi jñānād aśeṣakarmakṣaye sati sthitihetvabhāvāj jñānaprāptyanantaram eva kṣemam*

Eine solche Lehre wird von Maṇḍanamıśra tatsachlich referiert und widerlegt, und man kann nicht ausschließen, daß er dabei gegen Kumārila polemısiert[96].

Fragt man nun, wie Kumārila die Entstehung eines *jīvanmukta* gedeutet hat, so läßt sich darauf auf Grund seiner bisher vorgelegten Gedanken folgenderweise antworten: Da fur ihn sowohl die Ritualwerke als auch das Aufzehren (*bhoga*) das Karman-Potential unterschiedslos, aber sukzessiv (*krameṇa*) tilgen, bleibt nach dem Eintritt bzw. trotz des Eintritts der erlösenden Erkenntnis ein Rest-Karman, das das Weiterbestehen des Körpers begründet, übrig. In dieser Auffassung wird die Zeıtspanne zwischen der Erlösung bei Lebzeiten und der tatsachlichen Erlösung nach dem Tode durch die Verrichtung weiterer Ritualwerke uberbruckt, die den Schwung des Karman-Rades bremst, bis es von selbst im Augenblick des Todes zur Ruhe kommt. Zur Begrundung der Lebenderlösung fuhrt Śrīdhara in seinem Vortrag eine Śruti-Stelle und den *locus classicus*, die auch von Maṇḍanamıśra und Śaṅkara herangezogene Āryā SK 67[97] an. Eine direkte Bestatigung, daß Śrīdhara hier tatsachlich die Meinung Kumārılas wiedergibt, finden wir im BṬ-Fragment (5), in dem die höchste Form der Lebenderlosung beschrieben wird, namlıch daß der Lebenderloste kurz vor seiner endgultigen Erlosung (*abhyarṇavamokṣa* [NK 687,12]) das außere Bewußtsein verliert, da die Sinnesorgane ihre Tatigkeit einstellen (*na bahıḥsaṃvedanaṃ bāhyendriyavyāpāroparamāt* [NK 687,15–688,1]). In dıesem Zustand ist fur ihn keinerlei gutes und boses Handeln moglich, da er sogar sein Ichbewußtsein verliert und damit die Verpflichtung zu Ritualwerken[98] Und hier läßt Śrīdhara das Fragment (5) sprechen. ‚Wie konnte jemand ohne das Ichbewußtsein, daß er eın Brahmane ıst, die (vorgeschriebenen) Ritualwerke verrichten?'.

Somit durfte Kumārila zwei Stufen in der Lebenderlosung unterschieden haben. Auf der ersten Stufe hat der Lebenderloste noch das weltlıche Bewußtsein und muß seiner Verpflichtung zu Rıtualwerken nachkommen. Auf der zweiten Stufe ist er seines weltlichen Bewußt-

---

aśnuvīta tatra śarīrapātapratīkṣāṃ nācakṣīta |. Da er aber ein zweıfaches Karman annımmt, eınes, das durch dıe erlosende Erkenntnıs getilgt wırd, und eın anderes, das durch das Aufzehren verschwındet, kann er dıe Vorstellung von der Lebenderlosung noch retten, so auch Maṇḍanamıśra, BS 130,7ff

[96] Vgl BS 129,18f Mandanamıśra setzt sıch auch sonst mıt dem Gedankengut Kumārilas auseınander und zıtıert aus ŚV und TV (vgl BS, Appendix IV)

[97] Vgl BS 131,15, 132,19 und ŚBh 850,11

[98] Vgl NK 688,3–8 *tadā cākaranainımıttah pratyavāyo 'pı nāstı saṃdhyeyam upasthitetyādikam ajānato brāhmaṇo 'smīti pratītırahıtasya karmādhıkāraparibhraṃśāt* | .. | *na cāsyoparatasamastavyāpārasya kāsthavad avasthıtasyāpı prānihimsāpi sambhavatı* |.

seins beraubt und hat nur noch die reine innere Schau des Ātman[99]. Eine Werkverpflichtung ist hier nicht mehr gegeben (*karmādhikāraparibhraṃśa* [NK 688,5]). Das heißt aber nicht, daß jeder *jīvanmukta* die zweite Stufe durchlaufen muß; denn im allgemeinen fuhrt der Lebenderlöste die Ritualwerke bis zum Lebensende aus (*jīvanmuktasya tāvat karmāṇi bhavanti yāvad yātrānuvartate* [NK 687,11]). Śrīdhara beschreibt den Übergang von der Lebenderlösung zur endgultigen Erlösung folgenderweise (NK 688,8-689,1):

yat punar asya dṛṣṭadraṣṭavyasya kṣīṇakṣetavyasya vaśīkṛtamanaso viṣayāvabodhasmaraṇasaṃkalpasukhaduḥkhabahiṣkṛtasya brahmalagnasamādher api śarīraṃ kiyantaṃ cit kālam anuvartate taccharīrasthitimātrahetor āyurvipākasya karmagranther anucchedāt | yadā tu yāvantaṃ kālam āyurvipākena karmaṇā śarīraṃ dhārayitavyaṃ tāvatkālaprāptir abhūt tadā svakāryakaraṇāt karmasamucchede tatkāryasya śarīrasya nivṛttiḥ | tannivṛttau tatkāryasya tattvajñānasyāpi vināśād ātmā kaivalyam āpadyate |

,Der Korper eines (Lebenderlosten), der geschaut hat, was zu schauen war, der getilgt hat, was zu tilgen war, dessen innerer Sinn beherrscht ist, der frei von Freud und Leid ist, (die) aus den gegenständlichen Erkenntnissen, Erinnerungen und Vorstellungen (hervorgehen), und dessen Versenkung (fest) im Brahman haftet, bleibt eine kleine Weile bestehen, weil (sein) Karman-Knoten[100], der im Leben zur Ausreifung gelangt (und) der Grund für das bloße Bestehen dieses Korpers ist, (noch) nicht gesprengt wurde. Wenn aber der Zeit(punkt) eingetreten ist, bis zu dem der Korper durch das im Leben zur Ausreifung gelangende Karman (noch) erhalten wird, dann hort der Korper auf, der eine Wirkung (des Karman) ist, indem dieses Karman verschwindet, weil es die Ursache seiner (selbst) als Wirkung ist. Wenn dieser aufgehort hat, erreicht das Selbst die Isolierung, weil auch die Erkenntnis der Wahrheit, die eine Wirkung (des Korpers und seines psychischen Apparats ist), verschwindet.'

Analysiert man diesen Passus genau, so fallt auf, daß eine deutliche Linie zwischen der Lebenderlösung und der endgultigen Erlosung gezogen wird, besonders durch die Feststellung, daß die erlosende Erkenntnis bei Lebzeiten eine weltliche Erkenntnis bleibt, auch wenn sie deutlich (*sphuṭīkṛta* [NK 687,10f.]) oder auf den Ātman allein gerichtet (*ātmaikapratiṣṭha* [ib. 1 12]) ist, da sie vom Korper und seinem psychischen Apparat abhangig ist, in der endgultigen Erlosung ist sie nicht mehr gegeben. Die weltliche Erkenntnis macht also einer „uberweltlichen" Platz, fur die keine weltlichen Ursachen mehr in Frage kom-

---

[99] Vgl NK 687,15· *ātmatattvajñānam eva kevalam tadānīm saṃjāyate na bahiḥsaṃvedanam*

[100] Vgl Mundakopanisad II 2,9, zitiert BS 129,16f

men. Moglicherweise tritt sie bereits im Zustand der Lebenderlösung kurz vor dem Tode ein, wenn der Lebenderlöste sein Bewußtsein verliert und die Sinnesorgane ihre Tätigkeit einstellen (*bāhyendriyavyāpāroparama* [NK 688,1]). Es steht damit fest, daß in der Erlösung selbst die Erkenntnis, die diese herbeigefuhrt hat, vergehen muß. Eine wichtige Erganzung zu diesem Gedanken liefert das in n. 66 nach HARIKAI 1989 zitierte BṬ-Fragment. Auch dort finden wir die Vorstellung wieder, daß mit der Vernichtung der schlechten und guten Werke auch die Verbindung mit dem Körper und den Sinnesorganen aufhort (*saṃyogābhāva*). Fur die endgultige Erlösung, in der alles Weltliche restlos vernichtet wird, verwendet Śrīdhara die Ausdrucksweise Kumārilas, namlich *kaivalya*, das er im Sinne Kumārilas als *ātmanaḥ svarūpenāvasthānam* auslegt[101].

Es kann kein Zweifel bestehen, daß Śrīdhara sich auf Kumārila stutzt, wenn er den Erlosungsweg darlegt. Dies bezeugen nicht nur die in die Diskussion eingestreuten BT-Fragmente, sondern vor allem die Tatsache, daß er diese Diskussion mit einem solchen beschließt.

Im Anschluß daran geht Śrīdhara auf die Frage über, wie die Erlosung, das *kaivalya*, eigentlich beschaffen ist (NK 690,1): *kiṃ punar ātmanaḥ svarūpaṃ yenāvasthitir muktir ucyate*. Als Antwort darauf bringt er zwei Lehrmeinungen vor. Nach der ersten Meinung, die er als Pūrvapakṣa ablehnt, besteht die Erlosung in der Wonne (*ānandātmatā* [ib.])[102]. Die zweite ist sein Siddhānta, in dem er der Nyāyavaiśesika-Tradition entsprechend die Erlosung als Zugrundegehen aller seelenspezifischen Eigenschaften wie Erkennen und Wonne erklart[103].

Mit der Bestimmung der Erlosung als ein absolutes Freisein der Seele von ihren Eigenschaften hat man erreicht, daß die Erlosung nicht wie das Ergebnis einer Wirkung und daher als etwas Vergang-

---

101 Vgl Vyāsas Bhāṣya zu Yogasūtra I 3 (*svarūpapratiṣṭhā tadānīṃ citiśaktir yathā kaivalye* |), SSS VIII 40cd (*dhyātvaivāropitākāram kaivalyaṃ so 'dhigacchati* ||) und ŚBh 886,6ff , wo Śaṅkara die von Kumārila in ŚV vertretene rein ritualistische Erlosungslehre verwirft, weil es da keinen Platz fur die erlosende Erkenntnis gibt (*svarūpāvasthānalakṣaṇam kaivalyam vinā* [l. 9])

102 In seiner Einleitung (NK 6,12ff) referiert Śrīdhara diese Lehrmeinung zusammen mit drei anderen an vierter Stelle, an die er auch seine eigene Lehre anschließt Wahrend er sich mit den ersten drei auseinandersetzt und sie als unannehmbar ablehnt, weist er darauf hin, daß er die vierte Meinung spater im Zusammenhang mit seinem Siddhānta widerlegen werde *nityaniratiśayasukhābhivyaktir muktir ity apare* | *tad apy asāram agre nirākariṣyamānatvāt* | *tasmād ahitanivrttir ātyantikī mahodaya iti yuktam* | (8,10f) Diese Sonderbehandlung scheint darauf hinzuweisen, daß die vierte Meinung in einem besonderen Verhaltnis zu seinem *jñānakarmasamuccayavāda* steht.

103 Vgl. NK 691,11+692,7f . *ato nāsty ātmano nityam sukham tadabhāvān na tadanubhavo mokṣāvasthā kiṃ tu samastātmaviśesaguṇocchedopalaksitā svarūpasthitir eva* |

liches erscheinen muß. So hatte Kumārila in ŚV argumentiert, als er die genannte Nyāyavaiśeṣika-Auffassung vertrat[104] Im Gegensatz dazu hat sich Kumārila in seinem Spatwerk Bṛhaṭṭīkā die erste Lehrmeinung angeeignet. So erscheint es sehr seltsam, daß die beiden jinistischen Autoren, die die diesbezuglichen Fragmente aus diesem Werk zitieren, das *kaivalya* im Sinne des Nyāyavaiśeṣika deuten[105] Für eine präzise Deutung des Begriffes *kaivalya* in der Bṛhaṭṭīkā stehen uns wiederum zwei Fragmente zur Verfugung, die bisher nicht als solche identifiziert wurden. Sie werden von Sucaritamiśra in seiner Kāśikā zu ŚV-Śūnyavāda 70 referiert Er setzt sich dabei mit der Meinung einiger Anhanger der Kumārila-Schule (*kumārasvāmivādinaḥ* [Kāś II/127,15])[106] auseinander, die sich den oben besprochenen Standpunkt des Nyāyavaiśeṣika zu eigen machen[107]. Sucaritamiśra widerlegt diese Ansicht Zug um Zug und lehrt, daß die Erlosung ein Zustand vollkommener Erkenntnis und Wonne ist. Als Begrundung zitiert er zwei anonyme Ślokas, die er bloß mit *āha ca* (Kāś II/130,4 10) einleitet[108]. Zum Zweck einer genauen Analyse, empfiehlt es sich, diese Stelle hier anzufuhren (Kāś II/129,25–130,13):

ato 'pavarge 'pi grāhyagrāhakākāra evātmā | śrūyate ca jānāty evāyaṃ puruṣo jñātavyaṃ tu na vedeti | na hi tadā jñātur jñapter viparilopo vidyate | na tu vibhaktam asty anyad yato dvitīyam jānīyād iti | tasmāj jānātipadaprayogād avagacchāmaḥ yad asti mokṣe 'pi karmabhāvaḥ puruṣasyeti | jānāter akarmakasyāprayogāt | iyāṃs tu viśeṣo yad ayam bhūtendriyavaśo viṣayoparāgāt tacchāyābhedān pratipadyamāno 'vibhaktajñānaśaktir ābhāsate | nijaiva tv asya citiśaktiḥ | sāsati viṣayoparāga ātmagocaraivāvatiṣṭhate | katham akaraṇikā jñānotpattir iti cen

---

[104] Vgl o. p 457 mit n 29

[105] Vgl. TBV II 151,6-8 (*ata eva viparyayajñānadhvaṃsādikrameṇa viśeṣaguṇocchedaviśiṣṭātmasvarūpamuktyabhyupagame na tattvajñānakāryatvād anityatvaṃ vācyam | viśeṣaguṇocchedasya pradhvaṃsatvāt tadupalakṣitātmanaś ca nityatvād iti kāryavastunaś cānityatvaṃ na ca buddhyādivināśe guṇinas tathābhāvas tasya tattādātmyābhāvā |*) und PKM 87 (*kaivalyam tu sakalaviśeṣaguṇocchedaviśiṣṭātmasvarūpam nirvāṇam*)

[106] Der Name Kumārasvāmin ist eines mehrerer Homonyma Kumārilas, vgl. U MISHRAS Critical Bibliography zu G. JHA, op cit (s n 10)

[107] Vgl Kāś II/127,23: *niḥśeṣavaiśeṣikātmaguṇocchedalakṣaṇam eva hi mokṣam manyante* |. – In diesem Rahmen werden zwei weitere Ślokas zitiert (II/128,16f 21f), die große Ahnlichkeiten mit den bekannten Ślokas aus ŚV zeigen und daher moglicherweise auch aus der Bṛhaṭṭīkā stammen (1) *buddhīndriyaśarīrebhyo bhinno 'haṃkāragocaraḥ / saṃvitsāmarthyasiddhatvān na jahāty uktarūpatām //* (vgl. ŚVA 7.26cd.73ab [s o n 14f.]), (2) *na tv evam ātmaivātmānam jñānam jānāti jātu cit / tad dhīdam nīlam iti yat sarvada paragocaram //*, ein Fragment, das aus der Polemik gegen das Selbstevidentsein des Erkennens stammt (vgl MESQUITA 1990. 66f)

[108] Vgl o p 466n 74

maivam | tadānīm api manaso bhāvāt | nityaṃ hi tad ātmavad upeyate | āha ca

pratyāhārādikaṃ yogam abhyasyan vihitakriyaḥ /
manaḥkaraṇakenātmā pratyakṣeṇa pratīyate //

iti | na caivaṃ viṣayavedanaprasaṅgaḥ | manaso bahirasvātantryāt | viṣayavittīnāṃ ca sukhaduḥkhahetutvena karmajanyatvād asati karmasaṃskāre 'nupapatteḥ | ātmajñānaṃ ca na karmajanyam iti vigalitanikhilakarmāśayasyaiva niṣpadyate | kevalajñānanirākaraṇe 'pi viṣayavedanāny eva pratyuktāni nātmajñānam | āha ca

nijaṃ yat tv ātmacaitanyam ānando 'dhyakṣyate ca yaḥ /
yac ca +nityavibhutvādi[109] *tenātmā naiva mokṣyate //*

iti |

‚Daher (tritt) auch im (Zustand) der Erlosung die Seele tatsächlich in der Form des Erkenntnisobjekts und -subjekts (auf). So verkundet die Veda-Offenbarung: „Diese Seele erkennt nur, doch das zu erkennende (Außenobjekt) erkennt sie nicht" – „Dann gibt es namlich kein Aufhören des Erkenners und des Erkennens. Es ist aber kein anderes, von ihm verschiedenes, von dem aus er als Zweites erkennen könnte"[110]. Auf Grund der Verwendung (der finiten Verbal-)Form „erkennt" wissen wir, daß auch in der Erlösung die Seele ein Erkenntnisobjekt hat, weil es den Gebrauch der intransitiven (Verbalform) nicht gibt So groß ist nun der Unterschied (zwischen einer weltlichen und jenseitigen Erkenntnis) (In der weltlichen Erkenntnis) erkennt (derjenige, der) von den Sinnesorganen, (die) aus den Elementen (gebildet sind,) abhangig ist, die verschiedenen Farbschattierungen der (Gegenstande) auf Grund der Färbung (der Erkenntnis) durch die außeren Gegenstande, (wahrend die jenseitige Erkenntnis) als unteilbare Erkenntnispotenz erscheint. Nur ihr ist aber die Geistpotenz angeboren. Wenn die gegenstandliche Färbung nicht gegeben ist, so verharrt diese (Geistpotenz) sich auf die Seele allein richtend. (Einwand:) Wieso entsteht (dann im Erlösungszustand) eine Erkenntnis, ohne Ursachen (wie Sinnesorgane) zu haben? (Antwort:) So verhalt es sich nicht, weil auch zu jenem Zeitpunkt (eine Ursache, nämlich) das Denkorgan vorhanden ist. Dieses ist namlich wie die Seele ewig (und) koexistiert mit ihr. So lehrt (Kumārila):
„Die Seele, die die vorgeschriebenen rituellen Handlungen ausfuhrt (und) den Yoga übt, der mit dem Zuruckziehen (der Sinnesorgane) beginnt, wird mit Hilfe des Denkorgans unmittelbar erfaßt."
‚Deshalb folgt aber nicht, daß (in diesem Zustand) gegenstandliche Erkenntnis entsteht, weil das Denkorgan vom Außeren unabhangig ist, und weil die gegenstandlichen Erkenntnisse, wenn die Engramme

---

[109] So ist statt °*vibhutyādi* der Ausgabe zu lesen.
[110] Vgl BĀU IV 3,30

des Karman nicht existieren, unmoglich sind, da diese, insofern sie Freude und Leid sind, vom Karman erzeugt werden Die Ātman-Erkenntnis hingegen ist nicht vom Karman erzeugt. So entsteht (diese Erkenntnis) nur in einer (Seele), deren samtlicher Karman-Niederschlag geschwunden ist. Auch wenn (in diesem Zustand) die Erkenntnis vollstandig vertrieben wird, so werden (dabei) nur die gegenständlichen Erkenntnisse ausgeschlossen, nicht (aber) die Ātman-Erkenntnis. So lehrt (Kumārila):
„Von den (Eigenschaften) aber wie die Geistigkeit des Ātman, Wonne, Ewigkeit und Alldurchdringlichkeit, die (von uns) als angeboren angenommen werden, wird die Seele nie getrennt".'

Die Authentizitat des ersten Śloka ergibt sich dadurch, daß er mit geringfugigen Anderungen auch im doxographischen Werk Sarvasiddhāntasaṃgraha zitiert und Kumārila zugeschrieben wurde[111]. Das zweite Fragment kommt auch in der Śāstradīpikā Pārthasārathimiśras (Mokṣa-Abschnitt) im gleichen Kontext vor, und zwar als Begrundung fur die Lehrmeinung, daß die Erlosung in *citsukha* besteht. Dem wird ein ŚV-Śloka, in dem die gegensatztliche These im Sinne des Nyāyavaiśeṣika vertreten wird, gegenubergestellt, die aber von dem Mokṣānandavādin als Lehre des Gegners abgetan bzw. abgelehnt wird (ŚD 361,2–362,2). *tad uktam*

nijam yat tv ātmacaitanyam ānandaś ceṣyate ca yaḥ |
yac ca nityaṃbhutvādi tair ātmā naiva mucyate ||

iti | yat tu

tasmāt karmakṣayād eva hetvabhāvena mucyate |
na hy abhāvātmakaṃ muktvā mokṣanityatvakāraṇam ||[112]

iti vārttikam tat paramatam ity evam ānandamokṣavādino matam |.
Die Gegenuberstellung mit *tad uktam* und *yat tu* und die Art und Weise, wie der eindeutige Widerspruch zwischen den beiden Ślokas gelost wird, deuten darauf hin, daß der Verfasser dieses Textes sich dessen bewußt war, daß hier ein und derselbe Autor spricht, namlich Kumārila. Daruber hinaus ist der Śloka ahnlich gebaut wie die beiden analogen Halbverse in ŚV[113] mit dem Unterschied, daß dort eine neue Wesensbestimmung der Seele, namlich die Wonne, hinzugefugt wird.

Betrachtet man nun die obigen Ausfuhrungen Sucaritamiśras samt beiden Fragmenten im Hinblick auf die Wertung des Erlosungszustandes, so fallt auf, daß sie genau dem Referat Śrīdharas entsprechen, wenn er die diesbezügliche Lehre Kumārilas wiedergibt, daß namlich

---

[111] Siehe SSS VIII 36cd-37ab Dieses Werk, das falschlich Śankara zugeschrieben wird, durfte ca im 11 Jh. verfaßt worden sein Denn der Verfasser nennt das Bhāgavatapurāna, kennt aber die Rāmanuja-Schule nicht

[112] = ŚVS 106cd-107ab.

[113] Vgl. ŚVA 26cd und 73ab (s o p 453n 15)

im Zustand der Erlosung die weltliche, von den Sinnesorganen herruhrende Erkenntnis aufhort zu existieren. Andererseits erklaren sie den Ausdruck Śrīdharas naher, mit dem er die Erlosung im Sinne Kumārilas deutet, namlich als *ātmanaḥ svarūpeṇāvasthānam*. In diesem Zustand – sagt Sucaritamiśra – leuchtet die Geistpotenz der Seele ungeteilt auf, indem sie ohne gegenstandliche Färbung sich auf die Seele allein richtet. Es handelt sich um eine aktuelle Erkenntnis, in der die Seele sich selbst sowohl als Erkenner als auch als Erkenntnisgegenstand erkennt. Dies ist auf Grund des ewigen *manas* möglich. Die Annahme eines ewigen *manas* ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß sogar Jaimini an einer derartigen Meinung festhalt[114]. Denkt man diesen Gedanken zu Ende und verbindet man ihn mit der Lehre, daß die Seele auch in ihrem welthaften Dasein sich ihrer selbst in Form von Subjekt und Objekt durch die Vermittlung des Denkorgans bewußt wird[115], so mußte diese Erfahrung im Erlosungszustand wesentlich anders beschaffen sein. Andernfalls ware dieser Zustand vom Wesenskreislauf nicht zu unterscheiden. Sucarita erklärt daher, daß die Seele nur im Zustand der Erlösung sich deutlich ihrer Selbst bewußt wird[116]. Der Erlösungszustand ist nicht nur durch die aktuelle Erkenntnis gekennzeichnet, sondern auch durch eine vollkommene Wonne, die mehr ist als ein bloßes Aufhoren von Leid (*duḥkhoparati/duhkhanivṛtti*). Auch der Genuß der Wonne wird durch das ewige Denkorgan ermoglicht[117]. In diesem Sinne fährt Sucaritamiśra fort (Kāś II/130,24–27):

yac cāsmin darśane duḥkhoparatir eva mokṣa ity uktam | tad apy ayuktam ānandaśruteḥ | śrūyate hi vijñānam ānandaṃ brahma | ānandaṃ

---

[114] Vgl o p 452n 5

[115] Vgl o p. 453f.

[116] Vgl Kāś II/128,28 129,3 *na hi ksīrodakasamsarge vivekenāgrhīta iti na grhītam ubhayam | evam ihāpi sammugdhabuddhah puruṣah pratyāhārādikam yogam abhyasyadbhir nityanaimittikamātrānusthāyibhir akurvadbhir nisiddham bhogapraksīnāśesakarmāśayair ayam asmīti vivicyāparoksīkriyate* | Interessant ist, daß diese Unterscheidung spater von Vedānta-Anhangern wie Yāmuna, der von Sucarita vielfach beeinflußt wurde (vgl. MESQUITA 1990 67n. 121), *mutatis mutandis* ubernommen wurde (Ātmasiddhi, ed Bombay 1954, p 221,4–222,1) *tad evam caitanyasvabhāvah parisphurann apy ayam ātmā gambhīrajalāśayacaramīnavat jalasaṃsrṣṭaksīravac ca na vivicya sphutaṃ cakāstīti tair apy aparitusyanto yamaniyamādiyogāngānusṭhānakṣapitāśuddhyāvaranamalāh nirodhābhyāsasphutapākanirdhūtarajastamahkalankasattvodrekasamutthasvetarasakalaviṣayavailaksaṇyāparoksajñānāya prayatante | bhāvanā prakarsarparyante cāparoksajñānam udayata iti.*

[117] Vgl. ŚD 360,16–361,2 *bāhyendriyāny evam muktasya nivartante manas tu tasyām avasthāyām anuvartata ity ānandaśrutibalād evādhyavasīyate | evam jñānam ca na hi vijñātur vijñāter viparilopo vidyata iti śruteh | vijñānaghanaśruteś ca | tasmān muktyavasthāyāṃ mānasapratyakṣena paramānandaṃ anubhavann ātmā avatiṣthate* |

brahmaṇo rūpam iti ca | tad etat preyaḥ putrād iti ca | na ca duḥkha-nivṛttir evānandaḥ | aśmādau prasaṅgāt | ,Auch jene (Aussage, die) in der genannten Meinung (der Kumārasvāmivādins besteht), daß die Erlosung nur das Aufhören des Leides ist, ist wegen der Offenbarung(slehre) uber die Wonne falsch. Es wird (dort) namlich gelehrt: „Erkenntnis (und) Wonne sind das Brahman"[118], „Wonne ist die Wesensform des Brahman" und „Daher ist es lieber als der Sohn". Und die Wonne ist nicht bloß ein Fehlen des Leides, weil daraus folgen wurde, daß (die Erlösung so ist wie das Fehlen des Leides) im (ungeistigen) Stein usw.'[119]
Fast in gleichlautendem Ton hatte auch Śrīdhara diese Lehre vorgetragen (NK 690,9–13): *atha matam - acetanasyātmano muktasyāpi pāṣāṇād aviśeṣaḥ | so 'pi hi na sukhāyate na duḥkhāyate mukto 'pi yadi tathaiva ko 'nayor viśeṣaḥ | tasmād asty ātmanaḥ svābhāvikī citiḥ | sā yadendriyair bahir ākṛṣyate tadā bahir mukhībhavati | yadā tv indriyāṇy uparatāni bhavanti tadā svātmany evānandasvabhāve nimajjati |*.[120]

Daß es sich hier tatsachlich um die Erlosungslehre Kumārilas handelt, und nicht bloß um eine Interpretation des Sucaritamiśra, zeigt uns nicht nur die bereits bei Śrīdhara faßbare feste Meinung, sondern auch das von Sucaritamiśra und Pārthasārathimiśra fur ihre Begrundung herangezogene BT-Fragment, in dem die Wonne als Wesensbestimmung der Seele genannt wird[121]
Wenn es wahr ist, daß die in diesem aufgezahlten Bestimmungen der Seele im Wesen des Menschen zugrundegelegt sind (*nija*), so bedeutet fur Kumārila das *kaivalya* als *ātmanaḥ svarūpeṇāvasthānam* nichts anderes, als daß der erloste Mensch in seinem wahren Wesen zu sich kommt, d h. seiner selbst unmittelbar in gluckseliger Form bewußt wird, und daß dieser Bewußtseinsvollzug mit der Vermittlung des ewigen Denkorgans zustande kommt Dieses Bewußtsein, das im Saṃsāra-haften Dasein verdeckt war, entsteht nicht, sondern es tritt lediglich in Erscheinung. In dieser Form außert sich Kumārila in dem oben (p. 464n. 66) zitierten Fragment, wenn er von Offenbarwerden (*prādurbhāva*) spricht. Dies erlautert Pārthasārathimiśra folgenderweise (ŚD 358,17–22): *na hi dharmajanyo muktasyānandaḥ | tatha saty utpattimattvād vināśī syāt tatrāpunarāvṛttiśruter virodhaḥ syāt | svābhāvikas tv ātmānandaḥ saṃsāreṇābhibhūtaḥ san nirmuktasaṃsārasyābhivyakto*

[118] = BĀU III 9,28
[119] Vgl SSS VIII 41 *parānandānubhutiḥ syan mokṣe tu viṣayadṛte | viṣayeṣu viraktāḥ syur nityānandānubhūtitaḥ ||*
[120] Man beachte auch die Widerlegung Śrīdharas, in der er genau auf die im Vortrag Sucaritamiśras bzw Pārthasārathimiśras vorgebrachten Argumente des Mokṣānandavādin eingeht (NK 691,4f und 690,3f)
[121] Vgl o p 475f

bhogyo bhavati | svābhāvikatve cānandasyānandaṃ brahmetyādiśrutisahasraṃ pramāṇam |[122].
Wir konnen hier mit Sicherheit davon ausgehen, daß die These der Erlosung als Zustand vollkommener Wonne, eine folgerichtige Fortentwicklung des *prīti*-Begriffes ist, dem wir bereits in der fruhen Mīmāṃsā begegnen. Denn wenn es wahr ist, daß das Streben nach Gluck jedem menschlichen Tun zugrunde liegt (*sarvaś ca prītiṃ prārthayate*) und daher das Ziel der Menschen (*puruṣārtha*) ist, so muß die Erlosung von hochstem Gluck bestimmt sein[123].

Am Ende dieser Untersuchung konnen wir zusammenfassend folgende Ergebnisse festhalten. Im Widerspruch zu bisherigen anderslautenden Meinungen hat die fruhe Mīmāṃsā den Begriff der Erlösung als Befreiung vom *samsāra* sehr wohl gekannt. Diese Tradition setzt sich bei Kumārıla fort. Kumārila hat zwei verschiedene einander widersprechende Erlosungslehren vertreten. In ŚV lehrt er, daß die Erlosung im endgultigen Aufhoren von Leid und in restloser Vernichtung aller spezifischen Eigenschaften der Seele besteht. Somit schließt er sich an die diesbezugliche Auffassung des Nyāya an[124]. Was den Erlosungsweg betrifft, geht Kumārila vom Karmamārga der Mīmāṃsā aus. Nur die richtige Ausfuhrung der vorgeschriebenen und das Meiden der verbotenen Ritualwerke fuhrt zur Erlosung, und die richtige Ausfuhrung gluckt nur dem, der die wahre Erkenntnis des Ātman (*atmajñāna*) hat. Das Karman-Potential wird durch das Aufzehren (*bhoga*) und durch die Werke (*karman*) getilgt[125]. Da die Erlosung in einer absoluten Negation (*abhāva*) auch der seelenspezifischen Eigenschaften besteht, kann sie nicht Ergebnis einer Tätigkeit und somit verganglich sein[126]. In deutlichem Widerspruch dazu bekennt sich Kumārila in seinen spateren Werken TV und BṬ zum *jñānakarmasamuccayavāda* als Erlösungsweg. Obwohl er ausdrucklich die Gleichwertigkeit des Karma- und Jñānamārga vertritt, lehrt er, daß die Tilgung des Karman-Potentials durch das Aufzehren und die Ausfuhrung der Ritualwerke erfolgt. Die Erkenntnis des Ātman hingegen fuhrt direkt zur Erlosung. Kumārila hat eine Stufen-Erlösung (*kramamukti*) ver-

---

122 Vgl SSS VIII 40cd *dhyātvaıvāropitākāram kaıvalyaṃ so 'dhigacchatı* ||

123 Vgl ŚāBh zu MSū IV 3,15 und IV 1,2, (*yasmin prītıḥ puruṣasya yasmin krte padārthe purusasya prītır bhavatı sa purusārthah padārthah | kutah | tasya lipsārthalaksaṇā | tasya lıpsārthenaıva bhavatı na śāstrena | .. | avibhakto hı purusārthah prītyā | yo yah prītisādhanah sa purusārthaḥ* |); vgl auch SVā 558 (*niḥśesasukhasamprāpteh sarvānarthahnutes tathā / mukter arvāk pumartho 'nyo neha kaś cit samīkṣyate* //) und D'Sa 1980. 20ff.

124 Vgl o p 457

125 Vgl o p 458f

126 Vgl o p. 457

treten, in der zwischen dem weltlichen Gluck (*abhyudaya*) und dem hochsten Gluck (*niḥśreyasa*), dem Eingehen in die Welt des Brahman, von wo es keine Wiederkehr mehr gibt, unterschieden wird[127]. Er scheint sich die Vorstellung der Lebenderlosung angeeignet zu haben. Dies geht aus den Ausfuhrungen Śrīdharas, denen einige BṬ-Fragmente zugrunde gelegt sind, hervor. Diese Vorstellung wird jedoch weder bei Sucaritamiśra, dessen Subkommentar zu ŚV nur zum Teil veroffenlicht wurde[128], noch bei Pārthasārathimiśra ausdrucklich belegt. Allerdings konnte eine Aussage von ihm in diesem Sinn ausgelegt werden[129].

Es werden zwei Phasen in der Lebenderlosung unterschieden. In der ersten Phase ist der Lebenderlöste in vollem Besitz seines Bewußtseins, wahrend er in der zweiten, die kurz vor seinem Tode ihren Anfang nimmt, das weltliche Bewußtsein verliert und somit von der Verpflichtung zu den Ritualwerken befreit wird. Im Zustand der Lebenderlosung hangt das erlösende Wissen von den weltlichen Sinnesorganen ab. Dieses Wissen vergeht daher mit dem Tode und mündet in eine „uberweltliche" Erkenntnis, die darin besteht, daß die Seele unmittelbar und direkt ihrer selbst in gluckseliger Form bewußt wird, d. h. die Seele erscheint (*prādurbhāva*) durch die Vermittlung des ewigen Denkorgans in ihrer ureigenen (*nija*) Form bzw. erlangt das höchste Brahman (*brahma/paramātmaprāpti*). Dies entspricht genau der Lehre Jaiminis, die eingangs referiert wurde. Der Unterschied zwischen den beiden Lehrern liegt lediglich im Erlosungsweg. Wahrend Jaimini einen reinen Ritualweg (*karmamārga*) vertritt, ist Kumārila in seinen spateren Werken Anhanger des *jñānakarmasamuccayavāda*. Es steht damit fest, daß Kumārila dem Vedānta-Weg den Vorzug gegeben hat.

---

[127] Vgl o p 462ff

[128] Im unveroffentlichen Teil scheinen weitere BṬ Fragmente vorzukommen (vgl HARIKAI 1989 74n 10) Leider war es mir nicht moglich, Einsicht in diesen Teil zu nehmen

[129] Vgl ŚD 358,4 9. *tasmān na prapañcavilayo moksah kim tu prapañcasaṃbandhavilayah | tredhā hi prapañcah purusam badhnati bhogayatanam śarīram | bhogasādhanānīndriyānī | bhogyah śabdadayo visayāh | bhoga iti ca sukhaduḥkhavisayo 'parokṣānubhava ucyate | tad asya trividhasyapi bandhasyātyantiko vilayo moksah |* Dies konnte man auch in dem Sinn verstehen, daß der Mensch schon zu Lebzeiten auf Grund der erlosenden Erkenntnis von dieser dreifachen Verbindung befreit ist und so lebt, als ob er keinen Korper hatte Die Außenwelt hort fur ihn nicht auf zu existieren, vgl NK 685,12 (s o p 470), 687,14–688,1 (s o. p 472f.) und 688,7 (s.o p 471n 98), ferner ŚBh 97,3 (*siddham jīvato 'pi viduso 'śarīratvam*; vgl Śaṅkara's Gītābhāsya VI 27 *brahmabhūtam jīvanmuktam brahmaiva sarva ity evaṃ niścayavantam . dharmādharmādivarjitam*). Besonders auffallend ist, daß Śrīdhara vedāntische Ausdrucke, die dem von ihm vertretenen Vaiśesika-System fremd sind, heranzieht, um die Jīvanmukti zu beschreiben. Wir konnen sicher davon ausgehen, daß er sich dabei genau an seine Vorlage, namlich die Bṛhattīkā gehalten hat

Summary

The present paper discusses the concept of release (*mokṣa*) in the philosophy of Kumārilabhaṭṭa. Kumārila dealt with this topic in his three works, namely Ślokavārttika (ŚV), Tantravārttika (TV) and finally Bṛhaṭṭīkā (BṬ), preserved only in fragments. This is the first attempt to reconstruct the view of Kumārila based on material hitherto unknown, especially on the BṬ fragments found in the works of Sucaritamiśra, Pārthasārathimiśra, Śrīdhara as well as in the doxographical text of Sarvasiddhāntasaṃgraha. In this sense the results arrived at here are completely new.
In ŚV Kumārila develops closely the view of the Nyāya school that the release consists in the destruction (*abhāva*) of Karman and consequently of the present body and in the non-production of the new body. It is a state of absolute painlessness and qualitilessness in which the self is completely dissociated even from its typical qualities such as knowledge (*jñāna*) and happiness (*ānanda*). That means that the self remains in itself as an inert and unconscious entity. Kumārila differs, however, from the Nyāya when he explains that knowledge is not the direct cause of liberation but the ritual path (*karmamārga*), in which knowledge plays only a marginal or subsidiary role. All that the knowledge of the self (*ātmajñāna*) does, is help the seeker for liberation (*mumukṣu*) to perform properly the obligatory and occasional Vedic duties (*nityanaimittikakarma*) and avoid all prohibited actions (*niṣiddhakāmyakarma*).
In TV and BT Kumārila propounds a Vedāntic view of liberation which conflicts with the Nyāya teaching regarding not only the means how release is achieved, but also the nature of the liberation itself. Kumārila argues in these works that the path of liberation consists equally of ritual actions and knowledge (*jñānakarmasamuccayavāda*). This view was put forward by some ancient Vedānta teachers. However, while explaining their particular role Kumārila softens the view of parity and puts, probably under the influence of Vedānta, more emphasis on knowledge. Whereas the destruction of the past Karman is attributed to expiation (*bhoga*) and to the perfomance of ritual actions (*karman*), the knowledge of Ātman achieved through the Yoga meditation brings about liberation. In contrast to Vedānta he denies that this knowledge destroys the past Karman.

Kumārila accepted the Vedāntic concept of a progressive liberation (*kramamukti*) as well as the view of liberation during life (*jīvanmukti*). He differentiates two phases in this state. in the first phase the living liberated is in full possession of consciousness and performs all the prescribed ritual actions, in the second which begins shortly before

death strikes he loses his consciousness and is exempted from performing ritual actions.

In the final liberation after death not only past sins are destroyed but also good works (*dharmādharmayor abhāve mokṣo bhavati*). Also empirical knowledge directed to external objects ceases to exist and clears the way for transcendental knowledge in which the intellectual faculty rests absolutely on the self (*sā jñānaśaktir asati viṣayoparāga ātmagocaraivāvatiṣṭhate*). It is a state of perfect knowledge and absolute happiness (*ānanda*) mediated through the eternal *manas*, in which the self shines forth as a perceiving subject and as a perceived object at the same time (*apavarge 'pi grāhyagrāhakākāra evātmā*). Following Jaimini and the Brahmasūtras Kumārila describes this state as 'attainment of Brahman' (*brahmaprāpti*) in which the self stands forth in its own proper form (*svena rūpeṇābhiniṣpādyate*). The purpose of this characterization is to underline the transcendental nature of liberation, namely that it cannot be a product of wordly causality since this would imply its transitoriness.

It has also become evident in this paper that Kumārila's view of final liberation is, despite some divergences, a logical continuation of Jaimini's and Śabara's standpoint. This means that the widespread opinion. „For the earlier Pūrva Mīmāṃsā thinkers final liberation is also life in heaven and not the state of ultimate release" should be disproved.

Abkurzungen der Texte und Sekundarliteratur

BĀU — Bṛhadāraṇyakopaniṣad

BS — Maṇḍanamiśra, Brahmasiddhi. Brahmasiddhi by Ācārya Maṇḍanamiśra with commentary by Śaṅkhapāṇi, ed S KUPPUSWAMI SASTRI. [Madras Government Oriental Manuscripts Series 4]. Madras 1937

BSū — Bādarāyaṇa, Brahmasūtra

BṬ — Bṛhaṭṭīkā

ChU — Chāndogyopaniṣad

DEUSSEN 1883 — PAUL DEUSSEN, Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Commentare des Çaṅkara uber dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkara aus dargestellt. Leipzig 1883

D'SA 1980 — FRANCIS X. D'SA, Śabdaprāmāṇyam in Śabara and Kumārila Towards a Study of the Mīmāṃsā Experience of Language [Publications of the De Nobili Research Library 7]. Vienna 1980

FRAUWALLNER 1962 ERICH FRAUWALLNER, Kumārila's Bṛhaṭṭīkā. WZKS 6 (1962) 78–90 (= Kleine Schriften. Wiesbaden 1982, p 323–335).

FRAUWALLNER 1968 Id , Materialien zur altesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā [SbÖAW 259 = Veroffentlichungen der Kommission fur Sprachen und Kulturen Sudasiens, Heft 6] Wien 1968

HARIKAI 1989 KUNIO HARIKAI, Quotations from the *Bṛhaṭṭīkā* in the *Nyāyasudhā*. JIBS 37,2 (1989) 68–74 (= 957–951).

Kāś Sucaritamiśra, Kāśikā: The Mîmâmsâślokavârtika with the commentary Kāśikā. Pt I-II, ed. K. SÂMBAŚIVA ŚÂSTRÎ [Trivandrum Sanskrit Series XC & XCIX]. Trivandrum 1926–1929

MESQUITA 1990 ROQUE MESQUITA, Yāmunācāryas Philosophie der Erkenntnis. Eine Studie zu seiner Saṃvitsiddhi. [SbÖAW 563 = Veroffentlichungen der Kommission fur Sprachen und Kulturen Sudasiens 24]. Wien 1990

MSū Jaimini, Mīmāṃsāsūtra

NBh Pakṣilasvāmin Vātsyāyana, Nyāyabhāṣya Nyāyadarśanam With Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyatīkā & Viśvanātha's Vrtti crit. edd TARANATHA NYAYA-TARKATIRTHA – AMARENDRAMOHAN TARKATIRTHA – HEMANTAKUMAR TARKATIRTHA. Vol I-II [Calcutta Sanskrit Series 18 & 29] Calcutta 1936–1944 (repr Kyoto 1982).

NK Śrīdhara, Nyāyakandalī Praśastapādabhāṣya (Padārthadharmasaṅgraha) with commentary Nyāyakandalī of Śrīdharabhaṭṭa along with Hindi translation by D JHA [Gaṅgānātha-Jhā-Granthamālā, Vol. 1]. Varanasi 1963

NS Sureśvara, Naiskarmyasiddhi

NSū Gautama, Nyāyasūtra

NyS Someśvarabhatta, Nyāyasudhā Nyâyasudhâ, a Commentary on Tantravārtika, ed. MUKUNDA SÂSTRÎ [Chowkhambâ Sanskrit Series 45–47 & 49–50 & 52–53 & 55–57 & 60 & 71 & 73 & 107 & 121 & 133] Benares 1909.

PKM Prabhācandra, Prameyakamalamārtanda, ed B R GHANEKAR Bombay 1912

PP Śālikanātha, Prakaranapañcikā Prakarana Pañcikā of Śalikanātha Miśra with Nyāyasiddhi of Jaipuri Nārāyana Bhatta, ed A SUBRAHMANYA SASTRI [Banaras Hindu University Darśana Series 4] Banaras 1961

ŚāBh Śābarabhāsya in FRAUWALLNER 1968

SARASVATI 1989 S S SARASVATI, Vedānta Prakriyā Pratyabhijñā / The Method of the Vedānta, tr from the Sanskrit by A J ALSTON London 1989

SASTRI 1924 K.S RAMASWAMI SASTRI – A. SANKARAN, Kumārila and the Bṛhaṭṭīkā. Proceedings and Transactions of the Third Oriental Conference (Madras 1924 [1925]) 523–529

ŚBh — Śaṅkara, Brahmasūtrabhāṣya: The Brahmasûtra-Shânkarabhâshyam with the commentaries Ratnaprabhâ, Bhâmatî and Nyâyanirṇaya of Shrîgovindânanda, Vâchaspati and Ânandagiri, edd. Râmchandra Shâstrî Dhupakar – Mahâdeva Shâstrî Bâkre. Bombay 1904.

ŚD — Pārthasārathimiśra, Śāstradīpikā: Sastra Dipika of Pârtha Sarathi Misra, with the Commentary called Yuktisneha Prapûrani by Pandit Rama Krishna Misra, ed. Laxman Shastri Dravid [Chowkhambâ Sanskrit Series 188–190 & 225–226]. Benares 1916.

SK — Īśvarakṛṣṇa, Sāṅkhyakārikā

SSS — Śaṅkarācārya, Sarvasiddhāntasaṃgraha: The Sarva-Siddhānta-Sangraha of Śankarācārya, edd. with an English translation M. Raṅgācārya – R. Bahadur. Madras 1909.

ŚV — Kumārila, Ślokavārttika: Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhatta. With the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra, ed. Dvārikādāsa Śāstrī [Prāchyabhārati Series 10]. Varanasi 1978.

ŚVA — ŚV-Ātmavāda

SVā — Sureśvara, Saṃbandhavārttika

ŚVS — ŚV-Saṃbandhākṣepaparihāra

TBV — Abhayadevasūri, Tattvabodhavidhāyinī: ĀcāryaśrīSiddhasenaDivākarapraṇītaṃ Sanmatitarkaprakaraṇam, ed. S. Sanghavi. Pt. I–V. Amdāvād 1923–1930.

TV — Kumārila, Tantravārttika: ŚrīJaiminipraṇīte Mīmāṃsādarśane adhyāyaḥ I–III mīmāṃsakakanthīravaBhattaKumārilapraṇītaTantravārtikasahitaŚabarabhāṣyopetaḥ, edd. K. V. Abhyaṃkar – G. Jośī. Vol. I–IV [Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvali 97]. Puṇya [1]1976, [2]1970–1972.

Vetter 1969 — Tilmann Vetter, Maṇḍanamiśra's Brahmasiddhiḥ Brahmakāṇḍaḥ. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen [SbÖAW 262/2 = Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, Heft 7]. Wien 1969.

VSū — Kaṇāda, Vaiśeṣikasūtra

DER GELTUNGSBEREICH DER VEDISCHEN WEISUNG (*NIYOGA*) BEI DEN PRĀBHĀKARAS

*Von Kiyotaka Yoshimizu, Wien**

In den zahlreichen vedischen Ritualtexten können wir viele von schwarzer Magie kaum unterscheidbare Opfer antreffen, die auf Erfullung eines besonderen Wunsches, unter anderem der Überwindung oder Schadigung oder sogar Vernichtung eines Nebenbuhlers, abzielen[1]. Fur die Mīmāmsā-Schule, die sich vor allem in ihrer fruheren Zeit fast ausschließlich damit beschäftigte, ein umfangreiches Gefüge von Regeln für die Exegetik des Veda zu systematisieren, war es jedoch nicht belanglos, die Autoritat des gesamten Veda, der ja auch die Beschreibung des Verfahrens von vielen ublen Zwecken dienenden Opfern enthält, zu verteidigen, da diese Schule davon uberzeugt war, daß der Veda die einzige absolute Quelle aller religiösen Handlungsnormen (*dharma*) sein muß. W HALBFASS erörterte in seiner Abhandlung „Kumārila on Ahiṃsā and Dharma“[2] zusammen mit der langen Geschichte der einschlagigen philosophischen Debatte ausfuhrlich die ausgefeilte Argumentation, die Kumārila im Ślokavārttika entfaltete, um einerseits die vedischen Verfluchungsopfer vom Dharma auszuschließen und andererseits die damals außerhalb des Vedismus heftig kritisierte Totung von Opfertieren zu verteidigen. Zusatzlich wies er

---

* Ich danke Herrn Prof Dr Gerhard Oberhammer herzlichst fur die vielen Gesprache, in denen meine Interpretation der Apologetik Prabhākaras uber die Autoritat des Veda diskutiert wurde Weitere Diskussionen und Verbesserungsvorschlage zu diesem Beitrag zu Ehren von Prof Oberhammer verdanke ich meiner Kollegin Dr Irene Wicher

[1] Zu den Schwierigkeiten, das vedische Opfer vom Zauber im Veda zu unterscheiden, s A HILLEBRANDT, Ritual-Litteratur Vedische Opfer und Zauber Strassburg 1897, p 167f („Verhaltnis des Aberglaubens zu den anderen Opfern“) und H OLDENBERG, Vorwissenschaftliche Wissenschaft Die Weltanschauung der Brāhmana=Texte Gottingen 1919, p 149–157 („Opferkausalitat und Zauberkausalitat“) Die Art und Weise der verschiedenen Verfluchungsopfer sind in HILLEBRANDT, op cit , p 174–177 zusammengefaßt Zu den Einzelheiten des Verfahrens bei den Verfluchungsopfern mit pflanzlichen Opfergaben (*abhicāreṣṭi*) s ausfuhrlich W CALAND, Altindische Zauberei Darstellung der altindischen „Wunschopfer“ Amsterdam 1908

[2] Siehe W HALBFASS, Studies in Kumārila and Śaṅkara Reinbek 1983, p 1–26, vgl Id , Tradition and Reflection Explorations in Indian Thought New York 1991, p 87–129

auch auf die diesbezügliche Rechtfertigung Prabhākaras hin (p. 7). In diesem Beitrag will ich nun versuchen, die Beziehung von Prabhākaras Rechtfertigung zu seinem *niyoga*-Begriff festzustellen und zu prüfen, ob diese Beziehung von seinen Nachfolgern und von den konkurrierenden Mīmāṃsakas der Bhāṭṭa-Schule ohne Verdrehung überliefert wurde.

I

Als die Mīmāṃsā-Schule als Nachfolger des orthodoxen Brahmanismus entstand, war ihr bewußt, daß die Autorität des Veda in der dreifachen Relation zwischen (1) einem Träger der Autorität, (2) den von der Autorität Betroffenen und (3) einem Bereich der Autorität liegt[3].

(1) Was zunächst den Träger der vedischen Autorität betrifft, beharrte die Mīmāṃsā-Schule so fest auf der absoluten Autorität des Veda, daß sie es sogar ablehnte, irgendeinen persönlichen Verfasser des Veda anzunehmen, weil sie fürchtete, daß damit wegen möglicher Fehler des Verfassers die Autorität des Veda geschädigt würde, da jede Aussage einer Person immer mit ihrer subjektiven Einsicht gefärbt ist und daher irregehen kann[4]. Stattdessen betrachtete sie den Veda an sich, der anfanglos in dieser Welt offenbart ist, als den von niemandem verfaßten selbständigen Träger der Autorität des Brahmanismus[5].

(2) Als die von der vedischen Autorität Betroffenen werden bei der Mīmāṃsā nur der Opferherr (*yajamāna*) und die Offizianten des Opfers (*ṛtvij*) in Erwägung gezogen. Der Opferherr muß eine zur Opferveranstaltung befugte Person (*adhikārin* bzw. *adhikṛta*) sein. Die Befugnis (*adhikāra*)[6] wird dem Menschen verliehen, der bestimmte Bedingun-

---

[3] D. h. (1) der Träger der Autorität, der den Mitgliedern der Gemeinschaft die von ihnen geforderten Informationen mitteilt, (2) der von der Autorität Betroffene, der die mitgeteilten Informationen erfaßt, versteht und als autoritativ anerkennt, und (3) der Bereich, in dem die Autorität des Trägers den Betroffenen gegenüber gilt. Die allgemeinen Bemerkungen über die Autorität verdanke ich J. M. Bocheńskis erhellendem Werk „Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität" (Freiburg – Basel – Wien 1974). Folgende Termini habe ich aber umbenannt: der von der Autorität Betroffene (Bocheński: Subjekt der Autorität), Wissensautorität (Bocheński: epistemische Autorität), Handlungsautorität (Bocheński: deontische Autorität) und Darstellung (Bocheński: Satz).

[4] Vgl. ŚBh(M) 18,4f. 12–14.

[5] Vgl. JS I 1,29f.

[6] Über die Verwendung des Terminus *adhikāra* im gesamten JS s. Francis X. Clooney, Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini. Vienna 1990, p. 176–194.

gen erfüllt, nämlich Absolvierung des Veda-Studiums, Besitz eines für die Veranstaltung des Opfers ausreichenden Vermögens usw.

(3) Der Bereich, für den die absolute Autorität des Veda gilt, ist die Durchführung der verschiedenartigen vedischen Opfer (*yajña*), die man je nach eigenem Wunsch, vor allem aber um des allerhöchsten Heils (*niḥśreyasa*) willen veranstaltet (ŚBh[M] 20,4–11). In der Mīmāṃsā wurde immer betont, daß es außer dem Veda kein Erkenntnismittel gibt, das in diesem Bereich als autoritativ gelten würde[7]. Man muß aber festhalten, daß sich der Geltungsbereich der Autorität des Veda nicht über alle Tätigkeiten des Menschen erstreckt. Im alltäglichen Leben darf man ohne die Belehrung des Veda selbständig aufgrund des eigenen Willens mit der Welt umgehen[8], wenn man der weltlichen Ethik entsprechend handelt.

Ferner können wir nach der Art der autoritativ mitgeteilten Information zwei grundsätzliche Typen der Autorität unterscheiden, nämlich die „Wissensautorität“, die den Betroffenen durch die Darstellung eine festliegende Tatsache erkennen läßt, und die „Handlungsautorität“, die den Betroffenen durch die Vorschrift zu einer Handlung veranlaßt. Der Veda ist in erster Linie Handlungsautorität, weil der Dharma, den der Mīmāṃsaka in den vedischen Texten untersuchen will (*dharmajijñāsā* [JS I 1,1]), durch die vedische Aufforderung (*codanā*), d. h. durch die Vorschrift (*vidhi*) der Opferhandlungen, gekennzeichnet ist (JS I 1,2)[9].

Die Funktion der vedischen Vorschrift, den Hörer zu dem durch sie vorgeschriebenen Opfer zu veranlassen, wurde von Prabhākara (7. Jh.) ‚Weisung‘ (*niyoga*) genannt. Die Weisung wird in einer Vorschrift durch das Verb, vor allem durch die Verbalendung des Optativs u.a. ausgedrückt. Der von der vedischen Autorität Betroffene, nam-

[7] Vgl. JS I 1,3–5

[8] Z. B. wird in JS VI 2,14–19 Folgendes diskutiert: Wenn man einmal die Opferveranstaltung begonnen hat, darf man sie nicht unterbrechen, sondern man soll sie bis zum Ende durchführen (14). Damit ist aber nicht gesagt, daß man auch bei einer weltlichen Beschäftigung (*loke karmaṇi* [17]) alles ohne Unterbrechung bis zum Ende durchführen muß. Denn man darf sich damit nach eigenem Bedürfnis (*artha*) beschäftigen; nur dort, wo man durch andere Erkenntnismittel keinen Bescheid bekommt, hat ein vedischer Text eigene Autorität (*aprāpte vā śāstram arthavat* [19]). Vgl. CLOONEY, op. cit. (n. 6), p. 133f.

[9] Der Veda enthält zwar neben den Vorschriften viele ‚Darstellungen‘ (*arthavāda*), aber nach der Ansicht der Mīmāṃsā ist jede Darstellung ausnahmslos irgendeiner Vorschrift unterstellt. Der in diesen „Darstellungen“ erhaltene Bericht über weltliche Sachverhalte oder mythische Ereignisse ist an sich nicht ihre *raison d'être* im Veda. Ihr Bericht trägt nur dazu bei, als Lob (*stuti*) der in einer naheliegenden Vorschrift vorgeschriebenen Ritualhandlung dem Menschen diese Handlung zu empfehlen; vgl. JS I 2,7

lich der Mensch, der die vom Veda erlassene Weisung verantworten und als Opferherr ein Opfer verrichten soll, wurde dementsprechend der ‚Anzuweisende' (*niyojya*) genannt. In den Bereich, für den die Autorität des Veda gilt, fällt der ‚Gegenstand' (*viṣaya*) der Weisung der Vorschrift, der nichts anderes als die Opferhandlung ist. Prabhākaras Begriff der Weisung impliziert die Verbindung der drei Faktoren einer Handlungsautorität, nämlich die Tatsache, daß die Vorschrift den betreffenden Menschen anweist, das als ihren Gegenstand angeordnete Opfer durchzuführen, in anderen Worten, daß die Vorschrift ihn zu dieser Durchführung verpflichtet.

Im Anschluß an die Zusammenfassung (Bṛh I/35,6–10) der Stelle des Bhāṣya zu JS I 1,2, wo Śabara das zum Heil führende nützliche (*artha*) Opfer (z. B. *jyotiṣṭoma*) von dem zum Verderben führenden schädlichen (*anartha*) Opfer (z. B. *śyena*[10]) unterscheidet (ŚBh[M] 20, 12–16), führt Prabhākara einen Gegner ein (Bṛh I/36,6–38,7), der eine rhetorische Frage stellt: Wieso ist es möglich, daß das Śyena-Opfer u.ä. genauso wie die anderen Opfer durch die vedische Aufforderung gekennzeichnet ist, obwohl nicht gelehrt wird, daß man ein solches Opfer tun soll?[11] Nach diesem Gegner soll man, auch wenn das Verfluchungsopfer die Vernichtung eines Nebenbuhlers verursacht, dieses durchführen, falls man jemanden verfluchen will, weil es im Veda vorgeschrieben ist.

Bisher wurde in der Sekundärliteratur die Weisung (*niyoga*) bei Prabhākara im Gegensatz zu Kumārila, der das in der vedischen Vorschrift ausgedrückte Gebot (*abhidhābhāvanā*) als Veranlassung zur Ausübung des geeigneten Mittels zur Verwirklichung des begehrten Zwecks betrachtet, oft als eine Art des kategorischen Imperativs charakterisiert[12]. Dabei wurde behauptet, daß für Prabhākara alle

---

[10] Das Śyena-Opfer ist ein spezielles Soma-Opfer, das man als Beschwörungszauber ausführt. Es ist eines von den sechs *sadyaskra* genannten eintägigen Soma-Opfern, bei welchen auch die Weihe, der Soma-Kauf, die Upasads usw. an demselben Tage durchgeführt wird, vgl. HILLEBRANDT, op. cit. (n. 1), p. 139. Zu den Belegen des Śyena-Opfers in einzelnen Śrautasūtras s. K. MYLIUS, Sadyaskrī, sādyaskra. Eine Studie zur vedischen Opfermagie. MIO 17 (1972) 578–600. Die in ŚBh(M) 20,19f. zitierte Vorschrift *śyenenābhicaran yajeta* findet sich, wie FRAUWALLNER notiert, in ĀpŚS XXII 4,13, vgl. auch Kātyāyanaśrautasūtra XXII 3,1: *śyeno 'bhicarataḥ*. CALAND zufolge sind fast alle Bestimmungen des Śyena-Opfers in ĀpŚS aus dem Ṣaḍviṃśabrāhmaṇa entlehnt (s. W. CALAND, Das Śrautasūtra des Āpastamba sechzehntes bis vierundzwanzigstes und einunddreissigstes Buch aus dem Sanskrit übersetzt. Amsterdam 1929, p. 313); vgl. ṢB IV 2,1f. *athaiṣa śyenaḥ* ||1|| *abhicaran yajeta* ||2||.

[11] Siehe Bṛh I/36,8 *kathaṃ kartavyatayānupadiśyamāno 'rthaś codanālakṣaṇo bhavati*.

[12] Vgl. TH. STCHERBATSKY, Über die Nyāyakaṇikā des Vācaspatimiśra und die indische Lehre vom kategorischen Imperativ. In: Beiträge zur Literatur-

anderen Ritualfaktoren zwar um der Verwirklichung der Weisung willen unentbehrlich sind, aber nur eine untergeordnete Funktion haben[13]. Wenn es aber richtig ist, daß Prabhākara in gewisser Übereinstimmung mit Kants Lehre vom kategorischen Imperativ behauptet, daß die Weisung des Veda dem Menschen kategorisch ein bestimmtes Verhalten als Pflicht befiehlt und er dann ohne Rücksicht auf seinen eigenen Nutzen und Schaden den Befehl befolgen soll, dann fragt man sich, wie Prabhākara uberhaupt den genannten Einwand, daß sogar ein Verfluchungsopfer, sofern es im Veda gelehrt ist, die Pflicht des Menschen sei, hatte zurückweisen konnen, wie er es nun einmal tut, und zwar kategorisch, allerdings mit einer sehr vagen Begründung, wenn er sagt.

(1) ,Diesen Vorwurf erhebt jemand, der die Funktion der Weisung nicht untersucht hat. Daß [die Opferhandlung] getan werden soll, ist Gegenstand der Weisung. [Die Weisung] sagt aber nicht, daß [die Opferhandlung] getan werden soll.' (Brh I/38,8f.)[14]

Auf den ersten Blick fällt eine Schwierigkeit auf: Wie laßt sich das Subjekt *niyogaḥ* mit zwei Prädikaten, namlich *kartavyatāviṣayaḥ* und *na kartavyatām āha*, verbinden, die miteinander in Widerspruch zu stehen scheinen? Daher stellt der Gegner gleich anschließend die Frage, warum Prabhākara am Anfang seines Kommentars zu JS I 1,2 sagen konnte, daß der Veda das Erkenntnismittel für einen zu tuenden Sachverhalt (*kārye 'rthe*) ist[15].

In der folgenden Antwort rechtfertigt Prabhākara seine vom Gegner in Frage gestellte Aussage, indem er bemerkt, daß diese nur den Sinn von *kartavyatāviṣayo niyogaḥ* habe, nicht aber den, daß die Weisung die Verpflichtung zur Handlung festlegt (*niyogaḥ kartavyatām āha*):

(2) ,[Diese Aussage] war richtig, weil die Weisung die (Opferhandlung) zum Gegenstand hat. [Frage:] Was ist [hier] das Verhaltnis von Gegenstand (*viṣaya*) und zum Gegenstand Habenden (*viṣayin*)? [Antwort:] [Die Opferhandlung,] zu welcher der betroffene Mensch angewiesen wird, ist der Gegenstand der (Weisung).

---

wissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Hermann Jacobi, hrsg von W. KIRFEL Bonn 1926, p 369–380; K.L. SHARMA, Kumārila and Prabhākara's Understanding of Actions. Indian Philosophical Quarterly 11 (1984) 119–130; J M VERPOORTEN, Mīmāṃsā Literature Wiesbaden 1987, p 33

[13] Vgl. STCHERBATSKY, op cit , p 373 und M. HIRIYANNA, The Doctrine of Niyoga JORM 15 (1945–1946) 37–47.

[14] *anirūpitaniyogavyāpārasyedaṃ codyam | kartavyatāviṣayo niyogah | na punah kartavyatām āha |*.

[15] Brh I/38,10 *katham tarhi kārye 'rthe prāmāṇyam vedasyety uktam* Die Aussage in Brh I/20,9f . *codanetı kriyāyāḥ pravartakaṃ vacanam āhuh* (ŚBh[M] 16,9) *iti kārye 'rthe vedasya prāmānyaṃ darśayati* ist damit in Frage gestellt

Deshalb sagt die Vorschrift nicht, daß [die Opferhandlung] getan werden soll, sondern bezieht sie nur als ihren Gegenstand ein[16].' (Bṛh I/38,10–39,5)[17]

Hier ahnt man trotz einer gewissen Unsicherheit, in welcher Weise Prabhākara es im Zitat (1) vermeidet, die im Veda gelehrten Verfluchungsopfer in den Dharma einzuschließen: Wenn jemand die Vorschrift eines Opfers hört, wird er wegen der Funktion der Weisung zur Verrichtung des Opfers angewiesen (*niyujyate*). Deshalb ist es richtig, daß der Veda das Erkenntnismittel ist, das die Opferhandlung zum Gegenstand hat. Aber die Weisung der Vorschrift macht weiter nichts: Sie selbst sagt nicht bzw. trifft nicht die Entscheidung, daß er das Opfer verrichten soll. Deshalb geht aus der Tatsache, daß der Veda die Vorschrift des Verfluchungsopfers enthalt, nicht hervor, daß die Verrichtung des Verfluchungsopfers die Pflicht des Menschen sei, der einen todlichen Haß gegen jemanden empfindet In diesem Zusammenhang erklart Prabhākara allerdings nicht, wie diese Entscheidung über die Verrichtung eines Opfers getroffen wird Wir mussen uns daher nun an seinen Kommentator Śālikanātha um Rat wenden.

II

Śālikanātha (9. - Anfang 10 Jh.[18]) liest in der in (2) gestellten Frage *ko 'yaṃ viṣayaviṣayibhāvaḥ* die Meinung des Gegners heraus, daß die in der Vorschrift enthaltene Weisung eine antreibende (*preraka*) sein soll, weil man bei einem Opfer nur aufgrund der Vorschrift tatig wird[19] Wenn aber die Weisung der Vorschrift den Horer antreibt, das

---

[16] Über die ‚Einbeziehen' (*upadana*) genannte Funktion der Weisung s u Abschnitt V (p 501f.)

[17] *yuktam | tadviṣayatvān niyogasya | ko 'yam viṣayaviṣayibhavaḥ | yasminn ayaṃ puruṣo niyujyate sa tadviṣayaḥ | tasman naiva vidhih kartavyatām āha viṣayatayā tūpādatte |*

[18] Er soll zwischen Prajñākaragupta (ca 800 A.D [vgl E Steinkellner, Philological Remarks on Śākyamati's Pramānavarttikatika In Gedenkschrift fur Ludwig Alsdorf. Wiesbaden 1980, p 283 295]) und Vācaspatimiśra (um die Mitte des 10 Jh. [vgl. W Slaje, Untersuchungen zur Chronologie einiger Nyāya-Philosophen StII 11/12 (1986) 245 278]) gelebt haben. In seiner Kritik der Niyoga-Lehre berichtet Prajñākaragupta von zwolf verschiedenen Interpretationen des Wesens der Weisung (PVBh 13,13 14,13), welche die namenlosen Prābhākaras in dem Zeitalter, da die Lehre Prabhākaras von Śālikanātha noch nicht endgültig systematisiert worden war, vertreten haben sollen A.S Sastri sagt in seiner Einleitung zu PP (p ix). „Śālikanātha condemns also Prajnākara Gupta's criticisms on the Niyoga theory", gibt aber die einschlagige Aussage Śālikanāthas nicht an

[19] Siehe ṚP I/38,14–16. *ko 'yaṃ viṣayaviṣayibhāva iti prcchato 'yam aśayaḥ | karmaṇi prerakatvān niyogasya karmaṇo viṣayatvam | niyogasya viṣayita |*

Opfer zu verrichten, konnte man annehmen, daß er, ohne sich seiner Pflicht bewußt zu werden, dazu gezwungen ist. Śālikanātha ersetzt daher das Antreiben als Funktion der Weisung durch das ‚Zur-Kenntnis-Bringen" der Pflicht im Sinne des zu Tuenden (*kāryabodhana*):

> **(3)** ‚[Dagegen wird von Prabhākara gesagt:] „[Die Opferhandlung,] zu welcher der (betroffene) Mensch angewiesen wird, ist der Gegenstand [der Weisung]." [Daher] ergibt sich das Verhaltnis von Gegenstand und zum Gegenstand Habenden [zwischen der Opferhandlung und der Weisung] nicht deshalb, weil [die Weisung den Menschen] zur Handlung antreibt. [Frage:] Wieso dann? [Antwort] Daß ein Mensch zu einer Handlung angewiesen wird, bedeutet, daß [ihm] das [von ihm] zu Tuende zur Kenntnis gebracht wird. Denn das Anweisen eines Menschen ist nichts anderes als das Zur-Kenntnis-Bringen dessen, was er tun soll. Damit ist gesagt: [Vom Horer] wird die Weisung hinsichtlich einer Handlung, wie z. B. der Opferhandlung, als zu Tuendes erkannt, aber sie treibt [ihn] zu dieser Handlung nicht an.‘ (ṚP I/38,16–19)[20]

Wegen dieser Funktion der Weisung, namlich der, ihren Gegenstand zur Kenntnis zu bringen, wird sich der Hörer der Vorschrift seiner Pflicht bewußt Dennoch trifft der Veda selbst keine Entscheidung daruber, ob der Gegenstand der Weisung die Pflicht des Hörers ist oder nicht. Denn obwohl der Erkenntnis der Pflicht ihre Erfullung unmittelbar folgen kann, ubt die Vorschrift auf den Horer keinen zwangsläufigen Einfluß aus, den man „Antreiben" nennen konnte.

Nun muß man weiter fragen, unter welchen Umständen die Vorschrift dem Horer seine Pflicht zu Bewußtsein bringen kann. Denn zwischen dem normalen Opfer und dem Verfluchungsopfer besteht insofern kein Unterschied, als es im Veda vorgeschrieben ist. Śālikanātha muß daher zeigen, daß selbst einem Hörer, der jemanden bis auf den Tod haßt, das Verfluchungsopfer trotzdem nicht als seine Pflicht bewußt werden muß. Bevor Śālikanātha die einzelnen Aussagen von Prabhākaras Rechtfertigung kommentiert, faßt er zuerst (ṚP I/35,18–36,19) seine Auffassung zusammen, wie das Śyena-Opfer aus dem

---

tathā ca vidhita eva karmanı pravrttır itı | ‚[Der Gegner,] der fragt „Was ist [hier] das Verhaltnis von Gegenstand und zum Gegenstand Habenden?", meint folgendes Weil die Weisung [den Horer] zur Handlung antreibt, ist die Handlung der Gegenstand [der Weisung], die Weisung [ihrerseits] ist das, was [die Handlung] zum Gegenstand hat. Deshalb nimmt man eine Handlung nur aufgrund der Vorschrift in Angriff‘

[20] *yasminn arthe puruṣo niyujyate sa viṣaya iti naiva karmaṇi prerakatvād visayaviṣayibhāvah | kim tarhi | yat tatra karmaṇi puruso niyujyate kāryaṃ bodhyata iti | kāryabodhanam eva hi purusasya niyojanam | etad uktam bhavati | karmaṇi yāgādau kāryabhūto niyogah pratīyate | na punaḥ karmaṇy eva prerayati |*

Dharma ausgeschlossen werden kann. Dabei untersucht er, ob das Pflichtsein eines Opfers als objektive Eigenschaft des Opfers durch die Vorschrift mitgeteilt wird oder dem Hörer infolge der Mitteilung nur als subjektive Überzeugung bewußt wird. Zunächst erörtert er die erste Möglichkeit (ṚP I/35,18f.). Wenn ein objektiv gegebenes Pflichtsein des Opfers dem Hörer durch die Weisung zur Kenntnis gebracht wird, ergibt sich, daß damit auch festgelegt ist, daß man das Ergebnis des Opfers begehren soll (ib. 19-21). Man würde nämlich das Ergebnis nicht freiwillig begehren, sondern infolge der Weisung. Dann würde das Begehren des Opferergebnisses eine Tätigkeit sein, die in den Geltungsbereich der Autorität der Vorschrift einbezogen ist[21], und es käme dazu, daß sogar die Tötung eines Nebenbuhlers mittels des Śyena-Opfers nicht verboten werden könnte, weil diese Tötung infolge der Weisung, die man aus dem Veda empfängt, um des Opfers willen (*kratvartha*) verursacht wird. Denn das Tötungsverbot: ‚Man soll nicht töten' (*na hiṃsyāt*) betrifft nur die Handlung, die direkt um des Agens willen (*puruṣārtha*) ausgeführt werden soll (ib. 21-23).

Um dieses verantwortungslose Resultat zu vermeiden, vertritt Śālikanātha die zweite Möglichkeit, daß das Pflichtsein eines Opfers von dem freien Willen des Menschen abhängt. Es wird ihm nicht vom Veda aufgezwungen, sondern ergibt sich für ihn erst aufgrund dessen, daß er das in der Vorschrift verheißene Ergebnis begehrt. Denn es ist ein allgemeines Handlungsprinzip des Menschen, daß er eine Handlung unternimmt, um dadurch ein erwünschtes Ergebnis zu erzielen, und deshalb ist sogar die vedische Weisung nicht imstande, den Menschen zwangsläufig ohne eine Verheißung der Erfüllung seines Wunsches dazu anzutreiben, das mühsame und kostspielige Opfer zu veranstalten.

(4) ‚Die Weisung aber sagt im Falle einer durch das Begehren [bestimmten] Befugnis (*kāmādhikāra*) nicht aus, daß die Opferhandlung getan werden soll, weil sich nur aufgrund des Ergebnisses ergibt, daß sie getan werden soll. Obwohl [jemand] erkennt, daß die Weisung [von ihm] erfüllt werden soll und die Opferhandlung das Mittel dazu ist, veranlaßt die Weisung selbst den Menschen nicht dazu, sie zu verwirklichen, weil der vedische Text im Falle einer durch das Begehren [bestimmten] Befugnis die Verwirklichung eines Ergebnisses erreicht, wenn es begehrt wird, zumal die Menschen vom Verlangen [nach einem Ergebnis] getrieben tätig werden und die Tätigkeit nur wegen dieses Ergebnisses zustande kommt.' (ṚP I/36,13-16)[22]

---

[21] Siehe ṚP I/35,21: *tataś ca phale 'pi vidhyākṣiptaupādānikī pravṛttir iti*

[22] *na ca kāmādhikāre niyogo yāgasya kartavyatāṃ vadati | phalata eva kartavyatāsiddheḥ | yady api niyogaḥ kartavyatayā pratīyate | tatsādhanatayā*

Zu Beginn dieser Stelle bemerkt Śālikanātha zwar, daß es sich hier nur um die Vorschriften handelt, in denen die Befugnis zum Opfer durch das Begehren des Ergebnisses bestimmt ist (*kāmādhikāra*). Es ist aber zu beachten, daß die hier gemeinte Befugnis nicht mit jener Befugnis zum fakultativen Opfer (*kāmyakarman*) identifiziert werden darf. Denn auch bei der zu einem obligatorischen Opfer (*nityakarman*) Befugnis verleihenden Vorschrift, wie z. B. ‚Wer den Himmel begehrt, soll opfern' (*svargakāmo yajeta*), ist das Begehren des Himmels für die Befugnis zur Opferverrichtung vorausgesetzt.[23] Insofern in einer Be-

---

ca yāgah | tathāpi kāmādhikāre kāmyamānaphalasiddhiparyantatvāt śāstrasya na niyoga eva svasiddhyartham purusam prayuṅkte rāgākṣiptapravṛttitvāt purusānām phalata eva pravṛttisiddheh |.

[23] In Hinblick auf die Befugnis zu den Neu- und Vollmondopfern werden an den folgenden Stellen von Śabaras Bhāṣya zwei mögliche Arten von Vorschriften in Erwägung gezogen (1) *darśapūrṇamāsābhyāṃ svargakāmo yajeta* zu JS VI 1,1 4, VI 1,6 24; 2,3; IX 1,4.9; XI 1,1 11 und (2) *yāvajjīvaṃ darśapūrnamāsābhyām yajeta* zu JS II 4,1, VI 2,24; 3,1, XI 1,11 Die beiden Vorschriften finden sich zwar nicht in den überlieferten Samhitā- und Brāhmana-Texten, aber ĀpŚS enthält am Ende des Kapitels über diese Opfer zwei ihnen entsprechende Vorschriften (1) *svargakāmo darśapūrnamāsau* (III 14,8) und (2) *tābhyāṃ yāvajjīvaṃ yajeta* (ib 11) Trotzdem vermutet D V Garge (Citations in Śabara-Bhāsya Poona 1952, p 128). „It may be from some other Śrautasūtra now lost to us" Im Sinne dieser beiden Vorschriften unterscheidet Śabara im Kommentar zu JS XI 1,11 zwei Arten, das Nitya-Opfer zu unternehmen, nämlich (1) das Unternehmen des Opfers um des Himmels willen (*svargārtha ārambhah*) und (2) das Unternehmen des Opfers wegen der regelnden Festsetzung (*naiyamika ārambhah*) – In PP 445 versucht Śālikanātha zu beweisen, daß auch bei der Vorschrift des Nitya-Opfers die Optativendung u.a. das Apūrva bezeichnet Zunächst verneint der Gegner diese Möglichkeit, weil die Schule Prabhākaras nicht anerkenne, daß das Nitya-Opfer ein Ergebnis hervorbringt (*na hi tesu* [= *nityanaimittikanisedhādhikāreṣu*] *phalodayam prābhākarā anumanyante* [l 3]) Darauf antwortet Śālikanātha ‚Das Ergebnis hängt [mit den Bezeichnungsobjekten der in der Vorschrift enthaltenen anderen Wörter] in keiner Weise als Ergebnis, sondern als Bestimmung des Befugten zusammen. Wozu aber sollte man, wenn „Leben" (d. h. *yāvajjīvam* in der Vorschrift des Nitya-Opfers) u a. als Bestimmung des Befugten erlangt ist, nach einem Ergebnis suchen?' (*na hi phalam phalatayānvīyate | kiṃ tv adhikāriviśesanatayā | labdhe tu jīvanādāv adhikāriviśesane kim phalānveṣaṇena |* [l 4f]) Im Gegensatz zum Gegner, der weiter die Ergebnislosigkeit des Nitya-Opfers vertritt (*nisphalatvāt* [l 9] und *phalodayānabhyupagame* [l. 13]), behauptet dies Śālikanātha in dieser Antwort nirgends Ohne vom Beispiel der Vorschrift (1) zu reden, sagt er hier lediglich, daß auch das Beispiel der Vorschrift (2) eine Befugnis verleihende vollständige Vorschrift ist, die ein Ergebnis nicht zu erwähnen braucht, um den zum Opfer Befugten zu bestimmen, weil sie das Wort ‚solange man lebt' (*yāvajjīvam*) enthält. Danach verteidigt er, daß man aufgrund der Erkenntnis der Pflicht eine Handlung unternimmt, auch wenn man das Ergebnis der Handlung nicht weiß (l 5–8). Man kann daraus schließen, daß Śālikanātha nicht die Ergebnislosigkeit des Nitya-Opfers vertreten will, sondern lediglich sagen möchte, daß die Vorschrift (2),

fugnis verleihenden Vorschrift (*adhikāravidhi*) das Begehren (*kāma*) auf irgendein Ziel – sei es der Himmel, nach dem sich alle Leute als endgültigem Heil sehnen[24], oder verschiedene irdische Güter, die man in bestimmten Situationen entbehrt – gerichtet wird, ist die Befugnis durch das Begehren bestimmt.

Bei jeder Befugnis verleihenden Vorschrift, die das Begehren des Ergebnisses des Opfers erwähnt, ergibt sich das Begehren des Ergebnisses nicht durch die Autorität der Vorschrift. Deshalb kann man nicht sagen, daß das Ergebnis wegen der Vorschrift um des Opfers willen (*kratvartha*) begehrt wird. Dieses Begehren ist eine freiwillige geistige Tätigkeit des Menschen, mit der er das eigene Wohl beabsichtigt (*puruṣārtha*). Wenn jemand daher seinen Nebenbuhler durch das Śyena-Opfer zu töten versucht, indem er das Opfer mit all seinen Details genau ausführt, muß er nach seinem eigenen Willen den Tod des Nebenbuhlers begehrt haben. Dabei kann er die Verantwortung für das Resultat nicht von sich auf den Veda abwälzen. Wenn er das Śyena-Opfer verrichtet, muß er das damit für ihn verbundene schädliche Ergebnis in Kauf nehmen. Wegen des ethischen Tötungsverbots darf man deshalb nicht versuchen, einen Nebenbuhler mittels des Verfluchungsopfers zu töten, obwohl ein solches Opfer im Veda vorhanden ist.

(5) ‚Weil die auf die Opferhandlung und ihr Ergebnis abzielende Tätigkeit nicht [in die Vorschrift des Opfers] einbezogen wird, und weil das Verbot (der Tötung) nicht dem Opfer[, sondern dem Menschen] zugute kommen soll, ist es uns sehr wohl möglich, das Ergebnis des Śyena-Opfers (d. h. die Tötung eines Nebenbuhlers)

ohne das Ergebnis zu erwähnen, dem Hörer die Erkenntnis seiner Pflicht verursacht. Abschließend sagt Śālikanātha: ‚[Früher] wurde gesagt, daß die Vieldeutigkeit [eines Wortes] nicht richtig sei. Daher wird [von uns] folgendes vertreten: Weil bei der durch das Begehren bestimmten Befugnis erwiesen wurde, daß [die Optativendung u. a.] das Apūrva als das zu Tuende bezeichnet, [hat sie] auch bei dem Nitya-Opfer u. a. dasselbe Bezeichnungsobjekt, da es keinen Widerspruch gibt.' (*uktam idam anyayyam canekarthatvam iti | tena kāmādhikāre siddhe 'pūrvakāryābhidhāyakatve nityadise api sa evartho virodhābhāvād āśrīyate |* [l. 17f.]) Zur Bezeichnung des Opfertyps, der in Zusammenhang mit dem Beweis des Apūrva aufgrund der Verwirklichungsmöglichkeit des zukünftigen Ergebnisses des Opfers behandelt wurde (PP 434ff. = Vm II 20–25), wählt er hier (*kāmādhikāre siddhe*) wohl absichtlich nicht den vom Gegner gebrachten Ausdruck *kāmyeṣu* (vgl. 445,2), sondern *kamadhikare*, weil auch beim Nitya-Opfer die Vorschrift mit Erwähnung des Erwünschten in der Form (1) gegeben ist.

[24] Nach der Ansicht der frühen Mīmāṃsa-Schule, die keine Erlösungslehre vertritt, wünschen sich alle Leute den Himmel. Mit JS IV 3,15 *sa svargaḥ syāt sarvān praty aviśiṣṭatvāt* wird gesagt, daß das Ergebnis des Viśvajit-Opfers, dessen Vorschrift keine Erwähnung seines Ergebnisses enthält, der Himmel sein muß, weil alle Menschen ausnahmslos den Himmel begehren.

[aufgrund des Tötungsverbotes] zu verbieten; weil ihr Ergebnis verboten ist, ist die durch die vedische Aufforderung gekennzeichnete Weisung zum Śyena-Opfer das Schädliche, und daher ist es sehr wohl möglich, daß sie kein Dharma ist.‘ (ṚP I/36,17–19)[25]

Indem die Vorschrift dem Hörer bekannt macht, daß die Opferhandlung das einzige Mittel zur Verwirklichung des Ergebnisses ist, kann sie ihm durch die Weisung zur Kenntnis bringen: ‚Dies soll ich (= der Hörer) tun‘ (*idam mama kāryam*), sofern er das Ergebnis begehrt. Im Begriff der Weisung (*niyoga*) spiegelt sich im allgemeinen der Wille eines Gebotgebers zur Verwirklichung des Gebotes. Aber in dem Begriff der Pflicht (*kārya* bzw. *kartavyatā*), die dem Hörer durch die in der Vorschrift enthaltene Befugnis zur Opferhandlung zur Kenntnis gebracht wird, spiegelt sich nicht nur die Weisung des Veda, sondern auch die Entscheidung des Hörers. In dieser von ihm selbst getroffenen Entscheidung liegt die Verantwortung des vernünftigen Menschen für das Resultat seiner Handlung.

Nun bleibt noch zu prüfen, ob die beiden oben erwähnten Theorien, die Śālikanātha zur Begründung der in **(1)** enthaltenen Rechtfertigung Prabhākaras verwendet, nämlich daß die Handlung zuerst als Pflicht erkannt werden muß, und daß zweitens die vedische Weisung eine Pflicht zur Kenntnis bringt, nicht aber dazu antreibt, auf Prabhākaras eigene Gedanken zurückgeführt werden können.

Hinsichtlich der ersten Theorie ist zu bemerken, daß Prabhākara im Svargakāmādhikaraṇa (JS VI 1,1–3) anerkennt, daß man, wenn man ein Opfer veranstaltet, es als eigene Pflicht im voraus zur Kenntnis nehmen muß. Dort sagt er, daß die erst in JS VI zum Thema gemachte Befugnis (*adhikāra*) des Opferherrn bisher nicht untersucht wurde. Danach behauptet er, daß man das Opfer niemals ausführt, solange man sich der Verrichtung des Opfers als Pflicht nicht bewußt wird[26].

---

[25] *tathā ca yāge phale ca pravṛttir naupādānikīti tatpratiṣedho na kratvarthaḥ syād iti* +*naḥ* (Konj. für *na*) *śyenaphalasyāpi pratiṣedho nānupapanna iti niṣiddhaphalatvād anarthaḥ śyenādiniyogaś codanālakṣaṇaḥ | na dharma iti na kiṃ cid anupapannam iti |*

[26] Siehe Bṛh V/13,2–4: *ataḥ pañcabhir lakṣaṇaiḥ kāryāvagatir uktā | na punar asyedaṃ kāryam iti | asatyāṃ caitasyām avagatau kāryamātrāvagatiḥ | tathāpi bhavantī na tathā bhavati | anuṣṭhānābhāvāt* ‚Mit den [bis zum fünften Adhyāya untersuchten] fünf Merkmalen wurde daher erklärt, [wie man aus dem Veda] erkennt, was man tun soll. Damit ist allerdings noch nicht [erklärt, wie man aus dem Veda erkennt], daß man dies selbst tun soll. Ohne diese Erkenntnis [von der Befugnis kann man aus einer vedischen Vorschrift] lediglich erkennen, daß [jemand die angeordnete Handlung] tun soll. Aber wenn sich auch [die Erkenntnis von der Pflicht im allgemeinen] ergibt, ergibt sich diese doch noch nicht [für einen selbst], weil man [die Pflicht ohne Erkenntnis, daß man sie selbst ausführen muß,] nicht ausführt‘

Auch die zweite Theorie, daß die Funktion der Weisung darin liegt, dem Hörer die Verrichtung des Opfers als seine Pflicht zur Kenntnis zu bringen, kann man von Prabhākaras Auffassungen ablesen. Der Gegner im Svargakāmādhikaraṇa vertritt die Meinung, daß der zu einem Opfer Befugte (*adhikārin*), der in der Vorschrift *svargakāmo yajeta* durch den Ausdruck ‚Wer den Himmel begehrt' (*svargakāmaḥ*) bezeichnet wird, nichts anderes als der Agens der Opferhandlung (*kartṛ*) ist (Bṛh V/14,1–3). Dagegen meint Prabhākara, daß der Begriffsinhalt des „Befugten" mit dem Subjekt der Handlung nicht identifiziert werden kann[27], weil dem Befugten als Erkenntnissubjekt bewußt sein muß, daß er zur Verrichtung des Opfers verpflichtet ist, indem er erkennt, daß die Opferhandlung das einzige Mittel zum Erwerben des von ihm begehrten Ergebnisses ist[28]. Gerade deshalb nennt er den Befugten, d. h. denjenigen, der sich bereits als ein von der Weisung Betroffener versteht, ohne jedoch schon tatsächliches Handlungssubjekt (*kartṛ*) zu sein, um ihn vom Handlungssubjekt zu unterscheiden, den ‚Anzuweisenden' (*niyojya*). Obwohl Prabhākara die zwei Termini, die bei Śālikanātha vorkommen, nämlich das Antreiben (*preraṇa*) und das Zur-Kenntnis-Bringen (*bodhana*), noch nicht verwendet, lehnt er hier sehr bestimmt die Meinung ab, daß der Weisung die Funktion zukommt, den Hörer so zur Opferhandlung zu zwingen, daß er direkt nach dem Hören der Vorschrift in das Handlungssubjekt verwandelt würde.

---

[27] Mit dem folgenden Schlußwort endet Prabhākaras Erörterung im Svargakāmādhikaraṇa (Bṛh V/53,3) *tasmād adhikṛtasya kartṛtvam iti sthitam* ‚Deshalb wurde erwiesen, daß der [zur Opferhandlung] Befugte zum Agens [der Opferhandlung] wird'. Damit ist geäußert, daß man zuerst der Befugte sein muß, bevor man der Agens der Opferhandlung wird. Daß der den Himmel Begehrende (*svargakāma*) der Agens der Opferhandlung wird, ist in der Befugnis verleihenden Vorschrift nicht direkt ausgedrückt, sondern wird aufgrund der Tatsache, daß der begehrte Himmel ohne Ausführung des Opfers nicht verwirklicht werden kann, aus der Vorschrift nur indirekt erkannt, vgl. Bṛh V/35,7f *kena voktaṃ yāge kartṛtvam iti* | *yāge tv adhikāraḥ* | *tatsiddhyarthaṃ cārthāt kartṛtvam* | ‚Doch, von wem würde gesagt werden, daß [in der Befugnis verleihenden Vorschrift vorgeschrieben ist, daß, wer den Himmel begehrt,] der Agens der Opferhandlung ist? Vielmehr [ist dort direkt nur vorgeschrieben], daß [er] die Befugnis zur Opferhandlung [hat], und aus [diesem] Inhalt [geht hervor], daß [er auch] der Agens [der Opferhandlung] wird, um das (Begehrenswerte [= *kāma* in Bṛh V/35,7]) zu verwirklichen'.

[28] Siehe Bṛh V/38,1–3 *tasmān niyogād eva kartṛtvam avagantavyam* | *niyojyāvagatis tv anyata eva* | *sā ceyam iṣṭasaṃbandhād ity uktam* | ‚Deshalb ist zwar nur aufgrund der Weisung zu verstehen, daß [der Befugte] der Agens werden kann; das [Selbst-]Verständnis als Anzuweisender ergibt sich aber nur aus anderem [als der Weisung]. Und dieses (Selbstverständnis) ergibt sich aus der Verbindung [der vorgeschriebenen Handlung] mit dem Erwünschten. So wurde gesagt'.

III

Möglicherweise war es die wortkarge, schwer verständliche Ausdrucksweise Prabhākaras, die dazu führte, daß der für seine Niyoga-Lehre entscheidende Unterschied zwischen dem Antreiben (*preraṇa*) und dem Zur-Kenntnis-Bringen (*bodhana*) sogar innerhalb seiner eigenen Schule oft übersehen wurde. Maṇḍanamiśra (660–720)[29], der in seinem Vidhiviveka[30] die Ansicht der Schule Prabhākaras über den Vidhi heftig kritisiert, erwähnt eine damalige Interpretation der Funktion der Weisung, die vom Kommentator Vācaspatimiśra einem – in Vergleich zu einem jüngeren (*navīna*), d. h. Śālikanātha – älteren Anhänger Prabhākaras (*jaratprābhākara*) zugeschrieben wird[31]. Sie lautet:

(6) ‚Aber tätig wird man aufgrund der Erkenntnis, daß [die Handlung von einem] getan werden soll. Wenn man [von jemandem zur Handlung] angewiesen wird, nimmt man zur Kenntnis: „Dies soll ich tun". Wenn aber jemand, obwohl er zur Kenntnis nimmt, was er ausführen soll, es nicht ausführt, laßt er sich, [auch wenn er] mit Strafen [bedroht wird,] nicht [davon] abhalten wie einer, der [etwas] nicht ausführt, obwohl man (dadurch) das Nützliche erreichen bzw. das Schädliche vermeiden kann.' (VV 76,8–77,2)[32]

Dieser Anhänger Prabhākaras behauptet, daß, wenn ein Hörer eine Weisung von jemandem vernimmt, er automatisch zur Kenntnis nimmt, daß er die angeordnete Handlung durchführen soll. Hier ist zwar anerkannt, daß es zur Ausführung einer angeordneten Handlung für den Hörer zwar notwendig ist, sie als seine Pflicht zur Kenntnis zu nehmen (*kartavyatāvagama*); aber wenn einmal die Weisung erteilt

---

[29] Siehe A. W. THRASHER, The Dates of Maṇḍana Miśra and Śaṃkara. WZKS 23 (1979) 117–139.

[30] Eine knappe Übersicht über die Inhalte dieses Werkes zusammen mit Vācaspatis Kommentar Nyāyakaṇikā gibt STCHERBATSKY in der oben (p. 488f. n. 12) genannten Abhandlung auf p. 375–377. Eine ausführlichere Analyse seiner ersten Hälfte enthält die kritische Ausgabe von E.M. STERN: „Vidhiviveka" of Maṇḍanamiśrah, with commentary, „Nyāyakaṇikā," of Vācaspatimiśrah, and supercommentaries, „Juṣadhvaṅkaraṇī" and „Svaditaṅkaraṇī," of Parameśvarah, critical and annotated edition: The *pūrvapakṣaḥ* [Sanskrit text]. Diss. Pennsylvania 1988, I/16–45.

[31] Die Identifizierung dieses *jaratprābhākara* resp. des *navīna* mit einem älteren Anhänger Prabhākaras resp. Śālikanātha findet sich bereits in folgenden Aufsätzen: S. KUPPUSWAMI SASTRI, Further Light on the Prabhākara-Problem. Proceedings of the Third All India Oriental Conference (Madras 1924[25]) 474–481, p. 479 und H. KURODA, Kyū-Prabhākara-ha (*Jaratprābhākarāḥ*) ni tsuite. Indo Shisōshi Kenkyū 6 (1989) 77–94, p. 84–89. KURODA weist uns auf die Ansicht des Jaratprābhākara hin, daß sich die Erkenntnis der Pflicht beim Hörer direkt aus dem Vernehmen der Weisung ergibt.

[32] *nanu kartavyatāvagamāt pravṛttiḥ | avagacchati ca niyukta idaṃ mama kartavyam iti | yas tv avagacchann api anuṣṭheyaṃ nānutiṣṭhati sa sattve 'py arthānarthaprāptiparihārayor ananutiṣṭhann iva na daṇḍair vāryate |*

wird, kann der Hörer diesem Anhänger zufolge nichts anderes tun. In diesem Fall ist die Funktion der Weisung *de facto* kaum vom Antreiben verschieden, weil die Weisung ohne notwendige zusätzliche Bedingung von seiten des Hörers die Erkenntnis seiner Pflicht erweckt.

Maṇḍana ist davon überzeugt, daß die Weisung an sich nicht die veranlassende Ursache für die Tätigkeit des Menschen ist. Vielmehr betrachtet er die Tatsache, daß die angeordnete Handlung das Mittel zum Erlangen des erwünschten Zwecks ist (*iṣṭābhyupāyatva*), als diese Ursache[33]. Die Weisung ist sowieso nichts anderes als nur Antreiben. Wenn jemand die Weisung zu einer Handlung vernimmt, fühlt er sich von dem die Weisung Erteilenden zur Handlung angetrieben, egal ob er die Weisung befolgen will oder nicht[34]. Aber diese Weisung kann nur dadurch, daß sie von einer zuverlässigen Person (*anuvidheya*) stammt, die den Weg lehrt, das Nützliche zu erreichen bzw. das Schädliche zu vermeiden (VV 75,3), dem Hörer zur Kenntnis bringen, daß er die Handlung durchführen soll[35]. Schließlich weist Maṇḍana darauf hin, daß die Behauptung dieses Anhängers nicht in Einklang mit Prabhākara, dem Urheber seiner Schule, steht, indem er die Aussage Prabhākaras in **(1)**. *kartavyatāviṣayo niyogaḥ | na punaḥ kartavyatām āha |* zitiert (VV 77,6). Denn nach der Meinung des Jaratprābhākara müßte man sogar das Śyena-Opfer verrichten, weil man es, falls man jemanden verfluchen will, aus der Vorschrift dieses Opfers als eigene Pflicht anerkennen würde.

IV

Weil sogar in der eigenen Schule ein grundsätzliches Mißverständnis über Prabhākaras Lehre von der Funktion der Weisung möglich war,

---

[33] Vgl. VV 173,2: *puṃso neṣṭābhyupāyatvāt kriyāsv anyaḥ pravartakaḥ |* ‚Außer der [Tatsache], daß [die angeordnete Handlung] das Mittel zum Erlangen des Erwünschten ist, gibt es nichts anderes, das den Menschen zu seinen Handlungen veranlaßt'.

[34] Vgl. VV 77,3f.: *pravartanāmātraṃ niyogaḥ | sa ca liṅādyartha iti pravartito 'ham atreti pratipattiḥ śabdāt |* ‚Die Weisung ist nichts anderes als das Antreiben, und sie ist das Bezeichnungsobjekt der Optativendung u. a., weshalb [der Hörer] aus dem Wort erkennt: dazu bin ich angetrieben'. Hier ist das Wort *pravartanā* nicht im Sinne der veranlassenden Wirkung des Vidhi, der Maṇḍana zufolge nichts anderes als das Mittelsein der Handlung zum Erlangen des Erwünschten ist, sondern im Sinne des Antreibens (*preraṇa*) verwendet.

[35] Vgl. VV 77,4-6: *kartavyatāvagamas tu niyoktur anuvidheyatvāt | anuvidheyaniyoge mamedaṃ kartavyam ity adhyavasāyāt | itaratra tu pravartanāmātrapratīteḥ |* ‚Daß [der Hörer die angeordnete Handlung] tun soll, erkennt er aber aufgrund dessen, daß der Anweisende eine zuverlässige Person ist. Denn im Falle der Weisung einer zuverlässigen Person stellt er fest: „Dies soll ich tun", ansonsten aber vernimmt er nur das Antreiben'.

war es in der konkurrierenden Bhāṭṭa-Schule um so schwieriger, die Lehre Prabhākaras richtig zu verstehen. Umbeka, der den frühesten erhaltenen Kommentar zum Ślokavārttika, die in den Jahren 760–790 verfaßte[36] Tātparyaṭīkā, schrieb, benützt die Niyoga-Lehre, wenn er die Meinung eines Gegners (ŚV-Codanā 201–209) ausführlich erklärt, der entgegen Śabara behauptet, daß auch das Śyena-Opfer verrichtet werden muß, weil es wie andere Opfer im Veda vorgeschrieben ist.

Der Gegner in der Fassung Umbekas verneint die Möglichkeit, daß die Funktion der vedischen Vorschrift darin liegt, die Opferhandlung als Mittel zum von seinem Hörer begehrten Ergebnis erkennen zu lassen. Ohne dieses Verhältnis von Mittel und Zweck (*upāyopeyabhāva*) zur Kenntnis zu bringen, läßt die Vorschrift den Hörer ohne weiteres die Notwendigkeit ihrer Ausführung erkennen.[37] Denn die Vorschrift des Veda ist ihrem Wesen nach das Antreibende (*preraka* [ŚVT 98,10]). Wenn einer, der den Himmel begehrt, die Vorschrift *svargakāmo yajeta* hört, versteht er nur, daß die Weisung zur Opferhandlung gerade den Menschen, der den Himmel begehrt, betrifft. Erst danach wird das Verhältnis von Mittel und Zweck zwischen der Opferhandlung und dem Ergebnis vom Hörer vorgestellt[38]. Ferner wird durch die Befugnis

[36] Siehe A.W THRASHER, op. cit (n. 29), p. 138.

[37] In ŚVT 96,20–97,9 tritt zuerst ein anonymer Mīmāṃsaka auf, der zwei mögliche Funktionen der Vorschrift (*vidher vyāpārau*) unterscheidet (96,20f.), nämlich entweder den Hörer erkennen zu lassen, daß die Handlung das Mittel zum begehrten Zweck ist (*upāyopeyabhāvajñāpanākhya*), oder den Hörer die Handlung ausführen zu lassen (*anuṣṭhāpakatvarūpa*). Dann verneint er die zweite Funktion und erkennt nur die erste an (96,21–97,1). Danach weist er darauf hin, daß auch Śabara anerkennt, daß die Vorschrift des Śyena-Opfers nur die erste Funktion hat (97,1–5) Damit stellt er fest, daß es nur bei der ersten Funktion ermöglicht wird, das nützliche Opfer (*artha*) vom schädlichen (*anartha*) zu unterscheiden (97,5–7). Dann tritt der Gegner auf (ŚVT 97,9–10) *tad anupapannam | na hy atra prathamam upāyopeyabhāvah pratīyate | api tv anavagatopāyatvasya bhāvārthasya vidhir anuṣṭhānaṃ bodhayatīdaṃ tvaṃ kurv iti* | ‚Das ist unmöglich Denn hier (bei der Befugnis verleihenden Vorschrift) wird das Verhältnis von Mittel und Zweck zuerst nicht erkannt, sondern die Vorschrift läßt erkennen, daß man die Art des Bewirkens (d h die Handlung) ausführen muß, (mit Worten wie) „Das [sollst] du tun", ohne daß das Mittelsein [der Handlung] erkannt wird' ŚVT 97,18–21 wird argumentiert· *anavagatopāyatvaṃ eva bhāvārthaṃ vidhir anuṣṭhāpayatīty uttarakālaṃ vidhita evāvagatopāyatvaṃ lipsati | tadā ca vidhita eva pravṛttatvāl lipsaiva nānuṣṭhāpayati* | ‚Die Vorschrift läßt [den Hörer] die Art des Bewirkens (d h die Handlung) ausführen, ohne daß das Mittelsein [der Handlung] erkannt wird, später wird das Mittelsein [der Handlung] gerade aufgrund der Vorschrift bei dem (Menschen), der [das Ergebnis] anstrebt, erkannt. Weil man dabei nur aufgrund der Vorschrift tätig wird, veranlaßt das Anstreben [des Ergebnisses den Hörer] nicht zur Ausführung'.

[38] Siehe ŚVT 98,17–23 *tad anupapannam | svargakāmāder yāgādyavacchinnāyām bhāvanāyām niyogāvagamāt | vakṣyati ca – svavyāpāre hi puruṣah kartṛtvena niyujyata iti | vidhipuruṣayor hi preryaprerakalakṣanah samban-*

verleihende Vorschrift nicht gewährleistet, daß sich der Himmel mittels des Opfers wirklich ergibt. Die Vorschrift *svargakāmo yajeta* enthält das Wort *svarga* gerade deshalb, weil es zusammen mit dem Wort *kāma* den Menschen, der den Himmel begehrt, zum Anzuweisenden (*niyojya*) bestimmt, während das Verb *yajeta* die Opferhandlung als den Gegenstand (*viṣaya*) der Weisung bestimmt[39]. Aus diesen Gründen sagt der Gegner zum Schluß zusammenfassend, daß es schwierig ist, aufgrund des Ergebnisses, das durch das Opfer verwirklicht würde, das nützliche Opfer vom schädlichen zu unterscheiden (ŚVT 101,17f.).

---

dhaḥ | tatra yāgādayo viṣayatvena sambadhyante | na punar iṣyamāṇopāyatayā tathāpekṣaṇam | anyathā ca prerakatvavighātāt | preryaprerakaviṣayapratipattyuttarakālaṃ tu viṣayasyeṣyamāṇam praty upāyatvakalpanāt | tad uktam – na ca tenāniyujyamānaḥ phalakalpanānimittam labhata iti | ‚Das ist unmöglich, weil [aus der Befugnis verleihenden Vorschrift *svargakāmo yajeta*] gerade der (Mensch), der den Himmel u.a. begehrt, die Weisung zu dem als Opferhandlung bestimmten Bewirken versteht. Auch wird man sagen: „Der Mensch wird doch als Agens zu der eigenen Tätigkeit angewiesen" (= TV II/349,4, wo aber Kumārila seine eigene Meinung äußert). Denn zwischen der Vorschrift und dem Menschen gibt es das Verhältnis von Antreibendem und Anzutreibendem. Mit der (Vorschrift) werden die Opferhandlung u.a. als Gegenstand verbunden, nicht aber – wie erwartet – als Mittel zum Erlangen des Erwünschten, weil andernfalls [die Vorschrift] daran gehindert wird, das Antreibende zu sein, und weil [der Hörer] sich vorstellt, daß der Gegenstand das Mittel zum Erlangen des Erwünschten ist, nachdem er erkannt hat, daß [die Opferhandlung] der Gegenstand der den anzutreibenden (Menschen) antreibenden (Vorschrift) ist. Es wird gesagt: „Und jemand, der von dem (*niyoga* oder *vidhi*) nicht [zur Handlung] angewiesen wird, hat keine Gelegenheit, das Ergebnis [der Handlung] vorzustellen" (ein Zitat, das sich in W nicht in Bṛh findet und daher vielleicht aus einem verlorenen Werk Prabhākaras bzw. des Jaratprābhākara stammen könnte).' – Vorher (ŚVT 98,14–17) hatte der anonyme Mīmāṃsaka weiterhin die Meinung vertreten, daß die Befugnis verleihende Vorschrift die Funktion der Mitteilung hat, daß die Opferhandlung das Mittel zum Erlangen des vom Befugten begehrten Himmels u.a. ist, weil die Vorschrift mit dem Befugten, der das Mittel zum Erlangen des begehrten Himmels u.a. erwartet, verbunden ist (*vidhiḥ svargakāmapadopattena puruṣeṇa kāmyamānasvargādyupāyāpekṣiṇā sambadhyamānaḥ*).

[39] Siehe ŚVT 100,10–14: *na tu tad ubhayam apy asti | na hy atra jyotiṣṭomādeḥ karaṇatvaṃ svargāder vā sādhyatvaṃ kena cid abhihitam | tasya kāmamātrasambandhopādānāt dhātvarthasya ca bhāvanamātraviśeṣaṇatvaśruteḥ | na ca vidhiḥ phalaṃ vinā vidhātum asamarthaḥ tasya niyojyaviṣayamātrāpekṣaṇāt | ata eṣa vākyārthaḥ | yaḥ puruṣaḥ svargādi kāmayate sa yāgādiviśiṣṭāṃ bhāvanāṃ kuryād iti* | ‚Aber beides (d. h. [1] daß die Vorschrift einer Handlung erkennen läßt, daß sie zum Heil führt, und [2] daß das Verbot einer Handlung erkennen läßt, daß sie zum Verderben führt [100,8f.]) ist nicht der Fall. Denn hier (in der Befugnis verleihenden Vorschrift) wird durch kein (Wort) bezeichnet, daß das Jyotiṣṭoma-Opfer u.ä. das Mittel und der Himmel u.a. das zu Verwirklichende ist, weil das (Wort *svarga* u.ä.) nur wegen der Verbindung mit dem Begehren (*kāma*) [in die Vorschrift] einbezogen und das Bezeich-

Obwohl Umbeka in dieser Weise in der Darstellung der These des Gegners wichtige Termini Prabhākaras verwendet und damit zeigt, daß er über die Niyoga-Lehre gut Bescheid weiß, geht er schweigend über die Tatsache hinweg, daß auch Prabhākara – wenn auch in anderer Weise als Kumārila – die Position dieses Gegners widerlegt.

V

Unter den Kommentatoren zu den Werken Kumārilas hatte Pārthasārathimiśra (10.-11. Jhdt.)[40] den stärksten Einfluß auf die spätere Bhāṭṭa-Schule. Im Nyāyaratnākara, seinem Kommentar zum Ślokavārttika, sagt er anschließend an Kumārilas Rechtfertigung des Śyena-Opfers als Teil des Veda nichts von der Lehre Prabhākaras. Dagegen stellt er in der Śāstradīpikā, seinem selbständigen Werk, unter Nennung von ‚einigen' (*ke cit* [ŚD 88,1]) eine Lehre dar, die besagt, daß das schädliche (*anartha*) Śyena-Opfer wegen des Tötungsverbotes aus dem Dharma ausgeschlossen werden muß.[41] Im Verlauf der Erwiderung auf diese Lehre (ŚD 89,14ff.) zitiert Pārthasārathi mit

nungsobjekt der Wurzel (d. h. die Opferhandlung u.a.) nur als Bestimmung des Bewirkens [durch das Verb *yajeta*] ausgedrückt wird. Die Vorschrift ist ja durchaus imstande [eine Handlung] ohne Ergebnis vorzuschreiben, weil sie nur einen [bestimmten] Anzuweisenden und einen [bestimmten] Gegenstand benötigt. Daher hat dieser Satz folgenden Sinn: Der Mensch, der den Himmel begehrt, soll das Bewirken, das als Opferhandlung u.a. bestimmt ist, ausführen'.

[40] Siehe K. S. Ramaswami Sastri, Date of Pārthasārathimiśra and Sequence of his Works. IHQ 13 (1937) 488–497.

[41] Das Argument dieser „einigen" beginnt mit einer Überlegung zur Bezeichnungsweise des in JS I 1,2 erhaltenen Wortes *artha*. Kumārila behauptet, daß es völlig vom Ergebnis abhängt, ob ein Opfer im Dharma oder im Adharma eingeschlossen wird. Obwohl selbst die Opferhandlung des Śyena-Opfers an sich nicht Adharma ist, läßt sich dennoch die Bezeichnung „Adharma", die eigentlich auf sein schädliches Ergebnis bezogen ist, gerade wegen seiner wesentlichen Beziehung (*anubandha*) auf die Opferhandlung des Śyena-Opfers metaphorisch übertragen (*upacaryate* [s. ŚV-Codanā 266cd-267ab]). Dementsprechend meint Pārthasārathi, daß Śabara in seiner Beweisführung zum Ausschluß des Śyena-Opfers aus dem Dharma die Absicht hat, mit dem Opfernamen „Śyena" die dadurch zu verwirklichende Tötung anzudeuten (*tatsādhyahiṃsādilakṣaṇā* [ŚD 71,2–4]). Dagegen widerlegen die ‚einigen' (*ke cit*) diese Andeutung (*lakṣaṇā*) des Opferergebnisses durch den Opfernamen und behaupten, daß man anerkennen soll, daß die Opferhandlung des Śyena-Opfers an sich aus der Bedeutung des Wortes *artha* in JS I 1,2 ausgeschlossen wird, indem sie unter Beweis zu stellen anstreben, daß die Opferhandlung des Śyena-Opfers an sich nicht das ‚Vorzuschreibende' (*vidheya*) ist und deshalb in den Geltungsbereich des weltlichen Tötungsverbotes fällt (ŚD 88,1–4). Wenn man also das Wort *artha* in JS I 1,2 nicht im Sinne des Nützlichen, sondern im Sinne des Vorzuschreibenden (also von etwas, was sich im

der abfälligen Bemerkung *tad apārthakam* die in (1) erwähnte Aussage Prabhākaras: *kartavyatāviṣayo hi niyogaḥ* | *na punaḥ tasya kartavyatām āha* | (91,3–6).[42] Daraus läßt sich zweifellos erschließen, daß Pārthasārathi mit den ‚einigen' die damalige Prābhākara-Schule meint. Trotzdem findet sich die Begründung, mit der die ‚einigen' beweisen wollen, daß die Opferhandlung des Śyena-Opfers als das Schädliche (*anartha*) gilt, weder in Prabhākaras noch in Śālikanāthas Werken. Diese Begründung beginnt folgendermaßen:

(7) ‚Denn wenn die Vorschrift die Ausführung einer (Ritualhandlung) erfordert [und zwar in der Weise, daß] ansonsten die Verwirklichung der (Vorschrift) nicht zustande käme, wird diese (erforderte Ritualhandlung) das Vorzuschreibende (*vidheya*) genannt. Aber weil im Falle des fakultativen Opfers (*kāmyakarman*) nur wegen der Kraft des Begehrens [des Opferergebnisses] die Tätigkeit [des Opfers] verwirklicht wird, erfordert die Vorschrift, die eben durch die (Tätigkeit des Opfers) verwirklicht wird, von sich aus nicht die Ausführung [des fakultativen Opfers], da es nicht der Fall ist, daß [die Verwirklichung der Vorschrift des fakultativen Opfers] ohne das (Erfordern der Opferhandlung durch die Vorschrift) unmöglich ist.' (ŚD 88,5–89,3)[43]

Der Terminus „das Vorzuschreibende" bedeutet nach dieser Definition die absolute Pflicht, die man wegen des Gebots des heiligen Veda ohne Rücksicht auf andere Angelegenheiten ausführen soll, und er betrifft hier vor allem das Nitya-Opfer. Da nämlich der Zeitpunkt für seine Verrichtung unabhängig vom Willen eines Opferherrn festgelegt ist, hätte niemand den Mut, es regelmäßig zu verrichten, wenn die Vorschrift nicht verkündete, daß man es unbedingt verrichten soll, und deshalb würde die Vorschrift niemals durch die Ausführung des Opfers verwirklicht. Das Kāmya-Opfer hingegen unternimmt man deshalb, weil man ein bestimmtes Ergebnis begehrt. Daher braucht die Vor-

---

tungsbereich der Vorschrift befindet) versteht, läßt sich die Opferhandlung des Śyena-Opfers aus dem Dharma ausschließen, weil sie nicht das Vorzuschreibende ist.

[42] Er betrachtet diese Aussage als einen Versuch Prabhākaras, mit Hilfe von Śabaras Erwähnung des Śyena-Opfers zu beweisen, daß das vorgeschriebene Pflichtsein eigentlich auf die Weisung, nicht aber auf die Opferhandlung Bezug nimmt (*yāgakartavyatāniṣedha*). Die rigorose Unterscheidung der zwei Arten des vorgeschriebenen Pflichtseins, nämlich das der Weisung und das der Handlung (vgl. ŚD 89,6–10), wurde von Śālikanātha endgültig festgelegt (Vm II 23–26.42–44). Aber die Annahme eines von der Opferhandlung verschiedenen Apūrva war bereits von Kumārila als These einer anderen Schule erwähnt (ŚV-Codanā 195d) und widerlegt worden (ib. 197–200).

[43] *yasya hi vidhiḥ svasiddhyanyathānupapattyānuṣṭhānam ākṣipati tad vidheyam ity ucyate* | *kāmyeṣu ca karmasu kāmanāvaśād eva pravṛttisiddhes tata eva vidhiḥ sidhyann anyathānupapattyābhāvān na svayam anuṣṭhānam ākṣipati* |.

schrift des Kāmya-Opfers nicht zu verkunden, daß man es verrichten soll, um ihre Weisung zu verwirklichen. Deshalb gilt die Opferhandlung eines Kāmya-Opfers nicht als das Vorzuschreibende, obwohl sein Verfahren in einer Vorschrift des Veda beschrieben ist. Ferner gehört das Śyena-Opfer zum Typus des Kāmya-Opfers. Weil bei einem solchen kein Widerspruch mit der Vorschrift entsteht, selbst wenn man es wegen des Totungsverbotes nicht veranstaltet, fallt die Verrichtung des Śyena-Opfers in den Geltungsbereich des Tötungsverbotes, und deshalb wird es als Schädliches aus der Definition des Dharma ausgeschlossen (ŚD 89,10–13).

Trotzdem unterscheiden weder Prabhākara noch Śālikanātha in dieser Weise das Kāmya-Opfer vom Nitya-Opfer. Erstens ist in der Bṛhatī klar gesagt, daß man das Nitya-Opfer dann nicht mehr verrichtet, wenn man sein Ergebnis, d. h. den Himmel, nicht begehrt (Bṛh V/39,1f.). Zweitens scheint die von den „einigen" aufgestellte Definition des Vorzuschreibenden (*vidheya*) zwar Prabhākaras eigener Meinung zu entsprechen, wenn er gleich nach **(2)** sagt:

> **(8)** ‚Daher ist, was auch immer [aufgrund der Weisung in die Vorschrift] einbezogen wird (*upādīyate*), das Vorzuschreibende.' (Bṛh I/39,6)[44],

aber der Inhalt des Begriffs vom „Vorzuschreibenden" bei Prabhākara stimmt mit der Definition der „einigen" nicht uberein. Das Einbeziehen (*upādāna*) ist die Funktion einer Vorschrift, wodurch gewisse Ritualfaktoren, die, auch wenn sie nicht der Gegenstand der Vorschrift sind, wegen ihrer Notwendigkeit fur die Ausfuhrung des Opfers in der Vorschrift impliziert werden[45]. In diesem Sinne definiert Prabhākara an einer anderen Stelle den Terminus *upādāna* als Erfordernis der Weisung (*niyogākṣepa* [Bṛh IV/956,5])[46]. Deshalb betrifft das Einbeziehen der Vorschrift erstens die vorrangige zentrale Opferhandlung,

---

[44] *tasmād yad-yad upādīyate tad-tad vidheyam*

[45] Vgl Bṛh III/456,5f *yatra niyunkte tat kāryam | tatsiddhaye yad upādīyate tad upādānam* | ‚Wozu [der Opferherr von der Vorschrift] angewiesen wird, das ist das, was getan werden soll. Was um seiner Verwirklichung willen einbezogen wird, das ist das, was einbezogen wird'.

[46] Dies kommentiert Śālikanātha in RP IV/956,18–20 folgendermaßen *tathāpi śabdena pratipādito 'rtho yenārthāntareṇa vinā na nirvahati tad ākṣipatīti sāmānyatas tāval loke prasiddhir asti dvārakarmībhāvādau | vede ca niyogaḥ śabdena pratipādito 'rthāntaram svanirvāhāya ākṣipatīti nānupapattiḥ* | ‚Dennoch ist zunachst im weltlichen Leben allgemein bekannt, daß ein durch ein Wort dargelegter Sachverhalt einen anderen Sachverhalt erfordert, ohne den er nicht zustandekommt, wie wenn [etwas] der Vermittlungsfaktor (*dvārakarmībhāva*) [eines anderen] ist, [das jenes erfordert, um sich zu verwirklichen] Auch im Veda ist es wohl moglich, daß die durch das Wort (d h. Verb) dargelegte Weisung um seines eigenen Zustandekommens willen einen [bestimmten] weiteren Sachverhalt erfordert'

d. h. das Hingeben (*tyāga*) einer Opfergabe, weil sie als Gegenstand der Weisung für die Verwirklichung der Weisung wesentlich notwendig ist. Das Einbeziehen betrifft aber auch jede Verfahrenseinzelheit (*iti-kartavyatā*) des Opfers, die als Vor- oder Endstufe zu der zentralen Opferhandlung beiträgt und daher durch die Vorschrift dieser Opferhandlung impliziert wird, direkt aber erst von einer anderen einzelnen Vorschrift vorgeschrieben werden soll (*vidheya*). Nicht aber geht es, wie die „einigen" unter Ausgrenzung des Kāmya-Opfers meinen, nur um die Opferhandlung des Nitya-Opfers. Im Begriff „Vorzuschreibendes" kommt nach der Meinung Prabhākaras das souveräne Vorhaben des Veda, wie das Opfer wirklich durchzuführen ist, zum Ausdruck[47], ohne daß dadurch die Frage der Entscheidung, ob ein bestimmtes Opfer auszuführen ist oder nicht, berührt wird.

Denn die Pflicht, die Opferhandlung auszuführen, gilt nicht bedingungslos für alle Menschen, weil es gewisse Voraussetzungen gibt, unter denen die Vorschrift einem Menschen die Weisung zur Opferhandlung erteilt; und das Begehren des Ergebnisses des Opfers bildet eine wesentliche, bei jedem Opfer notwendige Bedingung für die Befugnis. Dieses Begehren ist gleichzeitig die Grundlage dafür, daß der Veda die verschiedenen Ritualfaktoren durch die Ausführung der Verfahrenseinzelheiten in die Struktur des Opfers einbezieht, damit seine Weisung völlig verwirklicht werden kann. Diese Grundlage des Einbeziehens (*upādānahetu*) fällt nicht in den Geltungsbereich der Vorschrift: Der Veda kann keinen Menschen dazu zwingen, die Bedingung für die Befugnis zu einem Opfer zu erfüllen. Die Entscheidung, welches Ergebnis ein Mensch begehrt, ist deshalb bei jedem Opfer völlig der Verantwortung des Menschen überlassen. Darauf übt die vedische Vorschrift keinen Einfluß aus. So sagt Prabhākara nach **(8)**, eine Aussage Śabaras erklärend.

(9) ‚Was aber zur Grundlage des Einbeziehens wird, das ist die Bedingung für die Befugnis. Deshalb wurde [von Śabara] gesagt: „Das [Śyena-Opfer u.ä.] ist doch Tötung, und die (Tötung) wird verboten", indem er anerkennt, daß [die Verfluchung] die Bedingung für die Befugnis [zum Śyena-Opfer] ist. Denn das Verbot (z. B. das Lügeverbot[48]), welches dem Opfer zugute kommt, be-

[47] Das Agnīṣomīya-Opfer ist das Ziegenbock-Opfer für Agni und Soma, das am letzten Vorbereitungstag für das Jyotiṣṭoma-Opfer stattfindet (vgl. W. Caland – V. Henry, L'Agniṣṭoma. Paris 1906, p. 78f. & 109–118). Weil dieses Einleitungsopfer als eine notwendige Verfahrenseinzelheit im vedischen souveränen Vorhaben des Jyotiṣṭoma festgelegt ist, darf seine Vorschrift nach der Ansicht der Mīmāṃsā-Schule nicht von der weltlichen Ethik des Tötungsverbotes außer Kraft gesetzt werden, vgl. W. Halbfass, op. cit. (n. 2), p. 2–7.

[48] Vgl. ṚP I/35,23: *nānṛtam vadet*. Dieses Verbot findet sich als Vorschrift der Observanz im Kapitel über die Neu- und Vollmondopfer (TS II 5,5,6; vgl.

trifft das Einbeziehen, nicht aber die Befugnis. Das [Totungs-] Verbot „Man darf Lebewesen nicht töten“ hingegen betrifft die Befugnis und kommt dem Menschen zugute. Deshalb kann [dieses Verbot] erkennen lassen, daß das Verfluchungs[opfer] das Schädliche ist, nicht aber das Agnīṣomīya[-Opfer] u.ä., weil sie dem Opfer zugute kommen.‘ (Brh I/39,6–40,7)[49]

In dieser Weise konnte Prabhākara zeigen, daß es wegen des weltlichen Totungsverbots verboten ist, die Tötung eines Nebenbuhlers zu wunschen und so das Śyena-Opfer auszufuhren, obwohl eine Vorschrift fur das Ausfuhren des Śyena-Opfers im Veda vorhanden ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß beim Nitya-Opfer das Begehren des Ergebnisses nicht in Betracht kommt. Denn das Nitya-Opfer gilt gerade deshalb, weil alle vernunftigen Menschen begehren, nach dem Tode im Himmel zu leben, als allgemeine brahmanische Pflicht der Menschen. Man kann daher sagen, daß Pārthasārathi in seiner Darstellung der Lehre der ‚einigen‘ (*ke cit*) das Handlungsprinzip und die Hermeneutik Prabhākaras total verfalscht – falls die von ihm dargestellte Theorie nicht tatsachlich in der damaligen Prābhākara-Schule vertreten wurde[50].

A. Hillebrandt, Das altindische Neu- und Vollmondsopfer Jena 1879, p 5f.) und wird von Śabara zu JS III 4,12f zitiert Wenn man beim Opfer das Lugeverbot ubertritt, muß man sich dem Pūrvapaksa zufolge der im Gesetzbuch bestimmten Versohnung (*smārta prāyaścitta*) unterwerfen, weil dieses Verbot vom allgemeinen Verhalten des Menschen vorgeschrieben wird, wahrend man sich dem Siddhānta gemaß dem im Yajurveda bestimmten vorgeschriebenen Prāyaścitta unterziehen muß, weil es die Vorgangsweise des Opfers so erfordert, vgl ŚBh IV/375,1–378,2.

[49] *yat tūpādānahetutām pratipadyate tad adhikrtau kāranam | tasmād adhikāranimittatvam angīkrtyaitad uktam himsā hi sā sā ca pratisiddheti | upādānagato hi pratisedhah kratvarthah syāt | nādhikāragatah | na himsyād bhūtānīti cādhikāragato 'yam pratisedhah purusārthaś ca | tasmād abhicārasyānarthatāṃ pratipādayitum ksamah | nāgnīṣomīyādeḥ kratvarthatvāt |*

[50] Sucaritamiśra, der, da er von Jñānaśrīmitra (ca 980–1030 [vgl. Y Kajiyama, An Introduction to Buddhist Philosophy Kyoto 1966, p. 7–10]) zitiert wird (s. Jñānaśrīmitranibandhāvali, ed Patna 1959, p 342,12–14 *kāśikākārasyāpi yoginām dharmādharmayor aparokṣapratibhāsam jñānam nāsti | indriyasannikarsābhāvād asmadādivad iti*; vgl dazu ŚVK 218,12f), wahrscheinlich im 9.–10 Jh gelebt hat, berichtet von der Rechtfertigung der damaligen Prābhākara-Schule, die auf den ersten Blick kaum von der Fassung der ‚einigen‘ (*ke cit*) bei Pārthasārathi abzuweichen scheint: *evam śyenādayo 'pi niyogaviṣayatayāvagatāś codanālakṣanāh | na tu vidhīyante | yad dhi niyogasāmarthyād evopādīyate tad vidheyam |* (ŚVK 169,17f) ‚In gleicher Weise sind das Śyena-Opfer u a. durch die Aufforderung gekennzeichnet, insofern sie als Gegenstand einer Weisung erkannt werden; [damit] sind sie aber noch nicht vorgeschrieben. Denn nur das, was allein kraft der Weisung [in die Vorschrift] einbezogen wird, [kann man] das Vorzuschreibende nennen ‘, *phalārthitā hi śyenānuṣṭhāne nimittaṃ na vidhiḥ |* (169,25f) ‚[Die Tat-

Abkürzungen

ĀpŚS	Āpastambaśrautasūtra. [Bibliotheca Indica 92]. Repr New Delhi ²1983
Bṛh I/III-V	Bṛhatī [Madras University Sanskrit Series 3-1/24-26]. Madras 1931/1962 1967
JS	Mīmāṃsāsūtra = Mīmāṃsādarśanam Jaiminimīmāṃsāsūtrapāṭhaḥ Wai 1948
PP	Prakaraṇapañcikā [Banaras Hindu University Darśana Series 4] Varanasi 1961
PVBh	Pramāṇavārttikabhāṣya [Tibetan Sanskrit Work Series 1] Patna 1953.
RP	Ṛjuvimalā Pañcikā (s. Bṛh)
ŚD	Śāstradīpikā [Chowkhambā Sanskrit Series 7] Benares 1916
ŚBh IV	Śābarabhāṣya In Mīmāṃsādarśanam [Ānandāśrama Sanskrit Series 97-4] Poona ²1972
ŚBh(M)	Śābarabhāṣya In: Erich Frauwallner, Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā Wien 1968
ŚV	Ślokavārttika [Prāchyabhāratī Series 10] Varanasi 1978
ŚVK	Kāśikā (zu ŚV) [Trivandrum Sanskrit Series 90 & 99 & 150] Trivandrum 1926 1943
ŚVT	Ślokavārttikavyākhyā Tātparyaṭīkā [Madras University Sanskrit Series 13] Madras 1940
SB	Ṣaḍviṃśabrāhmaṇa [Kendriya Sanskrit Vidyapeetha Series 9] Tirupati 1967
TS I-IV	Taittirīyasaṃhitā [Indische Studien 11] Repr Hildesheim 1973

---

sache,] daß man das Ergebnis begehrt, ist doch die Grundlage für die Ausführung des Śyena-Opfers, nicht aber die Vorschrift' Trotzdem ist hier das Begehren des Ergebnisses als notwendige Bedingung für die Opferverrichtung im Gegensatz zu Pārthasārathi nicht auf das Kāmya Opfer beschränkt, weil Sucaritamiśra gleich danach als Beleg einen Teil des Sūtra JS IV 1.2 zitiert (169,26) Dieses Sūtra *yasmin prītiḥ puruṣasya tasya lipsārthalakṣaṇāvibhaktatvāt* ist die allgemeine Definition des ‚dem Menschen Zugute Kommens' (*puruṣārtha*) Während alle einzelnen sekundären Ritualhandlungen deshalb, weil sie zu der vorrangigen Opferhandlung beitragen, *kratvartha* sind, wird jede vorrangige Opferhandlung sei es die eines Nitya Opfers oder die eines Kāmya-Opfers im *puruṣārtha* eingeschlossen, weil dadurch dem Opferherrn Wonne (*prīti*) entsteht. ŚVK 172,6f zitiert Sucarita einen Satz aus einem Vidhivivaraṇa genannten Werk *na tu yāgātireki kiṃ cit kāryam kāryatayāvagamyata iti vidhivivaraṇe vakṣyāmaḥ*. Wenn dieser Satz sich in dem bis heute noch nicht veröffentlichten Teil der Kāśikā nicht findet scheint mir dieses Vidhivivaraṇa ein verlorenes Werk Sucaritas zu sein, in dem er die Vidhi-Lehre der Prābhākara-Schule kritisiert

TV II — Tantravārttika. In Mīmāṃsādarśanam [Ānandāśrama Sanskrit Series 97-2] Poona [2]1981

Vm — Vākyārthamātṛkā (s. PP)

VV — Vidhiviveka. [Prāchyabhāratī Series 8] Varanasi 1978

SVARGAKĀMA

Von Irene Wicher, Wien

1. Einleitung

Die Mīmāmsā wird und wurde *vākyaśāstra* genannt, woraus erhellt, daß diese Wissenschaft nicht so sehr das Opfer selbst als vielmehr die vedischen Aussagen uber das Opfer in das Zentrum ihrer Betrachtung stellte. Um aber uber die Bedeutungen der vedischen Satze Klarheit zu erlangen, war deren Analyse sowie die Untersuchung ihrer Bestandteile, der Worte, unumganglich. Die Vorschrift *darśapūrṇamāsābhyāṃ svargakāmo yajeta* oder einfach *svargakāmo yajeta*[1] diente jedenfalls seit Śabara[2] als Modellvorschrift, anhand derer die Mīmāṃsakas die Wirkung der vedischen Vorschriften auf den Menschen untersuchten

Dieser Beitrag beschaftigt sich mit Śālikanāthas Deutung des Nominativausdrucks *svargakāmaḥ*[3] im ersten Adhikaraṇa des sechsten Adhyāya seiner Ṛjuvimalā[4], besonderes Augenmerk gilt der Zuordnung des Kompositums zum Typ des Bahuvrīhi durch Śālikanātha. Dadurch wird, wie ich hoffe, die Methode der Einbeziehung der Grammatik in die Hermeneutik der Mīmāṃsā und des Lösens von Widerspruchen zwischen den beiden Disziplinen deutlich werden.

Die Bedeutung dieses Ausdrucks liegt darin, daß durch ihn das in der Vorschrift verheißene Ergebnis zum Ausdruck kommt Ob überhaupt und in welcher Weise eine Verbindung zwischen der (unlusthaften) Opferhandlung und diesem (lusthaften) Ergebnis besteht, muß

[1] Interessanterweise kann gerade fur diese in der Mīmāṃsā weitaus am haufigsten zitierte Vorschrift eine wortlich ubereinstimmende Quelle nicht angegeben werden, vgl. o p. 493n. 23

[2] Von ihm stammt die Umformung besagter Vorschrift zu *svargaṃ yāgena bhāvayet*, die FRAUWALLNER (1938. 218) als „die Grundformel der Mīmāṃsā-Interpretation" bezeichnet hat, vgl ŚBh II 1,1–4

[3] Zu Beginn des sechsten Adhyāya (RP V/4,16–6,23) legt Śālikanātha ausfuhrlich dar, daß der Ausdruck *svargakāma* exemplarisch fur alle anderen in vedischen Vorschriften verheißenen Ergebnisse erortert werden kann

[4] Obgleich die Ṛjuvimalā ein Kommentar zu Prabhākaras Bṛhatī (und damit ein Subkommentar zu Śabaras Bhāṣya) ist, behandle ich der Einfachheit halber im folgenden Bṛh und ṚP gemeinsam wie ein einziges Werk Der Bṛh-Text wird sowohl in der Übersetzung als auch im Original fett gedruckt

aus der sprachlichen Form erkennbar sein. Daher ist ihre richtige Interpretation eine vorrangige Aufgabe, und Śālikanātha richtet demgemaß sein Augenmerk in erster Linie auf das Vorderglied dieses Kompositums. Ich gebe zunächst eine kurze Zusammenfassung der in diesem Kontext relevanten Meinungen zu *svarga*.

2. Die Theorien

2.1. ŚBh VI 1: Śabara behandelt im VI. Adhyāya die Frage des *adhikāra*, i. e. der Berufung zur Durchführung der Opfer. Sie hängt von zweierlei Voraussetzungen ab: vom ‚sozialen Status' und vom persönlichen Wunsch des Opferers[5]. Wenn ein Mensch *dvija* ist, den Veda studiert hat, gesund ist usw.[6], ist er (in der Regel) potentieller Yajamāna. Er muß aber auch das in der jeweiligen Vorschrift verheißene Ergebnis begehren, also *svargakāma*, *putrakāma*, *grāmakāma*, *brahmavarcasakāma* o. a. sein.
Diese zweite Art von Voraussetzungen wird bei Śabara im Kommentar zu den Sūtras VI 1,1–3 abgehandelt. In Bṛh und RP ist diese ursprünglich knappe Erörterung zu einer mehr als fünfzig Seiten langen Diskussion erweitert, was nicht verwundert, wenn man bedenkt, daß die Mīmāṃsā sich nach Śabara immer mehr von den eigentlichen Interpretationsregeln ab- und den grundsätzlichen Fragen nach dem Warum des vedischen Opfers zuwandte.

Śabara erörtert im Zusammenhang mit dem Himmel, der stellvertretend für alle anderen in den Vorschriften verheißenen Ergebnisse steht, zwei Fragen, nämlich welchen Inhalt das Wort „Himmel" zum Ausdruck bringt, und welche Stellung ihm innerhalb der vedischen Vorschrift zukommt. Was die Bedeutung des Wortes „Himmel" betrifft, so meint der Gegner, es stehe für eine Substanz, wie man aus dem alltäglichen Gebrauch dieses Wortes weiß. Denn man verwendet den Ausdruck „Himmel" für Dinge wie feine seidene Gewänder, Sandelholzpaste, sechzehnjährige Mädchen etc.[7] Nach Śabara hingegen

[5] Ohne auf die umfangreiche Diskussion über die Vorschriften zu den *nityakarmans*, den obligatorischen Opfern, die ja in der Regel kein Ergebnis verheißen, näher einzugehen, beschränke ich mich auf den Hinweis, daß Śabara auch für diese Opferhandlungen ein Ergebnis in irgendeiner Weise annahm.

[6] Ausführlich dazu Jha 1942, 307ff.

[7] Siehe ŚBh V/176,1–5. *śabdānām arthajñāne laukikaḥ prayogo 'bhyupāyaḥ | tasmiṃś ca laukike prayoge dravyavacanaḥ svargaśabdo lakṣyate | kauśeyāni sūkṣmāṇi vāsāṃsi svargaḥ candanaṃ svargaḥ dvyaṣṭavarṣāḥ striyaḥ svarga iti | yad-yad prītimad dravyaṃ tat tat svargaśabdenocyate | tena samānādhikaraṇyāt prītimad dravyaṃ svarga iti manyāmahe |*

meint „Himmel" einen bestimmten Zustand: Wonne (*prīti*)[8]. Damit in unmittelbarem Zusammenhang steht die zweite Frage: erscheint der Himmel bei Betrachtung der vedischen Vorschrift *svargakāmo yajeta* als deren vorrangiges Element (*pradhāna*) und das Opfer, das in der Verbalwurzel *yaj* zum Ausdruck kommt, als ein ihm untergeordnetes Instrument, oder ist – gerade umgekehrt – das Opfer das Wesentliche und der Himmel lediglich eine untergeordnete Bestimmung dessen, der das Opfer durchführen soll?[9] Es geht mit anderen Worten darum, ob *svargakāmo yajeta* bedeutet: *svargakāmena yāgaḥ kartavyaḥ*[10], oder ob diese Vorschrift richtigerweise nur die Interpretation *yāgena svargaṃ bhāvayet* zuläßt. Aus dem Standpunkt des Gegners, daß der Himmel eine Substanz ist, ergibt sich notwendigerweise die Vorrangigkeit des Opfers, und der Himmel ist lediglich eine nähere Bestimmung des Agens, denn ‚es ergibt sich aus dem der Substanz eigenen Wesen, daß es auf eine Handlung gerichtet ist'[11]. Śabaras eigene Position lautet demgegenüber: ‚Da (wir annehmen), daß [das Wort „Himmel"] Wonne aussagt, ist das Opfer untergeordnet, die Wonne vorrangig. Warum? Weil menschliche Anstrengung darauf gerichtet ist. Der Mensch müht sich ja um der Wonne willen'[12].

2.2. ṚP VI 1: In der Ṛjuvimalā diskutiert Śālikanātha dieselbe Frage, nämlich ob das Ergebnis (*svarga*) oder die Opferhandlung das vorrangige Element der Vorschrift ist, unter verschiedenen Gesichtspunkten. Einer davon ist die syntaktisch-semantische Analyse der Satzglieder, im Besonderen des Nominativausdrucks *svargakāmaḥ*. Ist dieses Kompositum – und damit auch seine Glieder – Attribut des Agens (*kartṛviśeṣaṇa*) und diesem damit untergeordnet, oder kann durch die korrekte Analyse und Interpretation des Kompositums die Vorrangigkeit des Himmels nachgewiesen werden?

2.2.1. Die gegnerische Meinung: ṚP VI 1,1 ist im wesentlichen eine Auseinandersetzung mit einem einzigen Gegner, den ich im folgenden den „Grammatiker"[13] nenne: er versucht nämlich zu zeigen, daß nur seine Interpretation, nicht aber die Śālikanāthas mit den Regeln der

---

[8] Siehe ŚBh V/177,1 *prītiḥ svarga iti | na dravyam |*.

[9] Siehe ŚBh V/175,1–3: *kiṃ prītiḥ svarga uta dravyam iti | yadi dravyam svargas tataḥ pradhānaṃ karma dravyaṃ guṇabhūtam | atha prītiḥ svargas tato yāgo guṇabhūtaḥ svargaḥ pradhānam iti |*

[10] ŚBh V/174,6

[11] *dravyasya tu karmārthatā svabhāvataḥ |* (ŚBh V/175,5)

[12] *prītivacanaś ced yāgo guṇabhūtaḥ prītiḥ pradhānam | kutaḥ | tādarthyāt puruṣaprayatnasya | prītyarthaṃ hi puruṣo yatate |* (ŚBh V/180,8f.).

[13] Man könnte ihn ebenso gut als ‚Ultra-Orthodoxen' bezeichnen, da er unter allen Mīmāṃsā-Positionen dem Veda die größte Autorität zugesteht. Während nämlich Śālikanātha (PP 443,21–23) die vedische Vorschrift mit dem Herrn vergleicht, der für die Verwirklichung seiner Zwecke auch den Sklaven

Grammatik vereinbar ist. Seine Position läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen:
Einzig die Befehlsgewalt des in einer Vorschrift enthaltenen Optativs ist für die Durchführung der rituellen Handlung ausschlaggebend. Das bedeutet, daß die Vorschrift den Menschen nicht dadurch zum Handeln antreibt, daß sie ihm ein begehrtes Ergebnis verheißt, sondern ausschließlich durch die unbedingte Wirkung des in Optativ, Imperativ usw. zum Ausdruck kommenden ‚Müssens'. Der Mensch wird im Sinne der Vorschrift tätig, weil er aus dem Optativ das Zutuende (*kārya*), d. h. das Müssen, und aus der Verbalwurzel die Opferhandlung als den konkreten Gegenstand (*viṣaya*) des Müssens erkennt. Der Nominativausdruck *svargakāmaḥ* erfüllt in der besagten Vorschrift ausschließlich die – im Verhältnis zur Macht des Optativs untergeordnete – Funktion, Attribut des Agens (*kartṛviśeṣaṇa*) zu sein.[14] Der „Grammatiker" läßt Śālikanāthas Differenzierung dreier Phasen im Prozeß des Verstehens einer Vorschrift nicht gelten. Letzterem zufolge ‚durchlebt' man nämlich vom Moment, da man mit der Vorschrift konfrontiert wird, bis zu dem, da man die in ihr gebotene Handlung ausführt, drei Zustände, nämlich den des *niyojya*, den des *adhikārin* und den des *kartṛ*: Im Augenblick, da man eine Vorschrift vernommen hat, läßt einen der Ausdruck *svargakāma* ‚aufhorchen', und man wird zum *niyojya*, d. h. man kann (und wird), weil man begehrt, Adressat des in der Vorschrift Gebotenen sein[15]. In der zweiten Phase erkennt man eine Verbindung des Müssens mit dem Erwünschten (Ergebnis) und wird damit zum *adhikārin*, zu dem zur Handlung Berufenen[16]. Schließlich begreift man, daß das Gebotene nur durch tatsächliches Ausführen erfüllt werden kann und wird dadurch zum *kartṛ*, zu dem, der die Opferhandlung *de facto* ausführt.[17]

(i. e. den Menschen) fordern muß (indem er ihm ein Ergebnis verheißt), wäre es nach Meinung dieses Gegners mit der Autorität des Veda nachgerade unvereinbar, sich die Motivation des Sklaven durch Verheißungen sichern zu müssen.

[14] Siehe RP V/18,14f.: *vaiyākaraṇena ca yā yuktayā uktaḥ na kartṛvyatiriktaḥ kaś cin niyojyo nāmāstīti tābhiś ca kartṛviśeṣaṇateti pūrvaḥ pakṣaḥ* |

[15] Der *niyojya* wird definiert als der, der das Zutuende als sein eigenes erkennt (vgl. RP V/38,12f.: *niyojyo nāma kāryasya boddhā kāryam prati bod-dhṛtayā svargakāmādaya upadīyante* |, ebenso PP 433,18 und RP IV/633,15). Laut PP 440,23 ist er ein (den Himmel) Begehrender.

[16] Die Berufung kommt nicht – wie man vermuten würde – vor, sondern nach dem Zustand des *niyojya*. Śālikanātha sagt, die Berufung ist Bedingung dafür, daß man Agens einer Handlung wird, und sie selbst ist ihrerseits davon abhängig, daß jemand *niyojya* ist, vgl. z. B. PP 443,20f.

[17] Vgl. z. B. PP 443,19–21: *yat tad apūrvam kāryam tasya niyojyānvayam vinā kāryatvānupapatteḥ anuṣṭhānam vinā tadasambhavat kartrā ca vinā tadanupapatteḥ adhikāreṇa ca vinā kartur abhavat niyojyatvam vinā tadayogat*. In RP V/35,23ff. unterscheidet Śālikanātha explizit die Berufung, die er als ‚Herrsein' (*īśvaratā*) im Hinblick auf eine Handlung umschreibt, vom Agenssein

Der Gegner erkennt den Zustand des *adhikārin* nicht an; wie bereits erwähnt, treiben ihm zufolge die Vorschriften den Menschen ja zum Tun an, ohne sich seines Strebens nach persönlichem Nutzen ‚zu bedienen'. Auch das Konzept des *niyojya* läßt sich – so der Standpunkt des Gegners – eliminieren: es ist gar nicht notwendig, daß der Mensch durch das Wort *svargakāma* für den Befehl aufnahmebereit gestimmt wird, sondern er wird erst durch diesen unmittelbar (und unausweichlich) angesprochen und ist damit zu keiner Zeit ein *niyojya*, sondern, sobald er den Befehlssatz verstanden hat, ein *kartṛ*. Der Ausdruck *svargakāma* wirkt demnach nicht motivierend, sondern selektiv: der Mensch erkennt einerseits das Müssen, und wenn er feststellt, daß die Bedingung „wer den Himmel begehrt" auf ihn zutrifft, führt er die Handlung aus. Der Gegner leugnet also, daß der persönliche Vorteil des Menschen bei seinem rituellen Handeln relevant sei, ja er meint sogar, daß eine solche Auffassung die Autorität des Veda untergraben würde, weil dann das Erkenntnismittel Veda-Wort (*śāstra*) nicht genügte, um die Menschen zur Durchführung der Vorschriften zu motivieren. Vielmehr kämen auch andere Erkenntnismittel zum Einsatz: die Menschen würden dann ja nur deshalb die Vorschrift ausführen, weil sie durch ihre eigene Überlegung zu dem Schluß kämen, daß die Durchführung der gebotenen Opferhandlung sich lohnt.[18]

2.2.2. Der Standpunkt Śālikanāthas: Śālikanātha stimmt mit dem Gegner darin überein, daß die rituelle Betätigung des Menschen eine Folge dessen ist, daß er aus der in einer Vorschrift enthaltenen Optativendung das Zutuende (*kārya*)[19] erkennt und auf sich selbst bezieht. Allerdings vertritt er den *anvitābhidhānavāda*, jene Theorie, die besagt, daß

---

[18] Eine Zusammenfassung des Pūrvapaksa findet sich in ṚP V/16,16–20 *idānīm vināpy adhikāram vināpi phalaṃ pravṛttir bhavisyatīty āha* ***kartavyatāvagamāc ca karmānuṣṭhānam*** | *yad dhi kartavyatayāvagamyate tatra pravṛttiḥ* ***na punaḥ phalasaṃbandhāt*** | ***phalasaṃbandhe hy*** *angīkriyamāne* ***pramāṇāntarāvagamyatā prāpnoti*** *vedārthasya phalata eva kartavyatāvagamāt* | ‚Nun sagt er (i. e. der Gegner) dazu, daß die Betätigung (*pravṛtti* [des Menschen]) sowohl ohne Berufung (*adhikāra*) als auch ohne (Berücksichtigung eines) Ergebnis(ses [*phala*]) [zustandekommt], (folgendes): **(Nur) deshalb, weil man erkennt, daß [etwas] zu tun ist, kommt es zur Durchführung einer (vorgeschriebenen rituellen) Handlung.** Denn wenn etwas als ein Zutuendes erkannt wird, wird man darin tätig, **nicht jedoch aufgrund (des Erkennens) der Verbindung (des Zutuenden) mit dem Ergebnis. Denn** stimmt man **der Verbindung mit dem Ergebnis** zu, dann **tritt (der Zustand) ein, daß (eben diese Verbindung) durch andere Erkenntnismittel (als das Veda-Wort) erkannt wird**, weil man die Tatsache, daß der Inhalt des Veda ein Zutuender ist, (dann) nur durch das Ergebnis (und nicht durch die Befehlsgewalt) erkennt'.

[19] Mit *kārya* meint Śālikanātha das mit einer konkreten, durch die jeweilige Verbalwurzel bezeichneten Handlung verbundene Müssen, mit *niyoga* ‚Auftrag' hingegen das bloße Müssen als ein allen vedischen Vorschriften inhärentes Prinzip.

man aus isolierten Worten überhaupt keinen Inhalt versteht[20]; vielmehr bezeichnen alle Worte gemeinsam den Satzinhalt, d. h. sie verschmelzen gleichsam zu einem gemeinsamen Ganzen, das mehr ist als bloß die Summe seiner Teile, und zwar dergestalt, daß, sobald man einen ganzen Satz verstanden hat, einzelne Wort(inhalt)e nicht mehr bewußt werden[21]. Gemäß dieser Theorie ist es nun nicht möglich, daß man ein konkretes Müssen nur aus der isolierten Verbalform im Optativ versteht, sondern man versteht es aus dem ganzen Satz. Daher kann nach Śālikanātha der Ausdruck *svargakāma* nicht bloß eine nähere Bestimmung des Agens sein, sondern sein Inhalt muß in irgendeiner Form in das Verstehen dieses Zutuenden einfließen. Dies hat man sich gemäß seiner Lehre etwa folgendermaßen vorzustellen. Während ein Mensch eine Vorschrift hört, erinnert er sich zunächst der einzelnen Wortinhalte.[22] Dabei muß das Wort *svargakāma* Betroffenheit in einem den Himmel begehrenden Hörenden auslösen, ihn aufmerken lassen. Auch an den Inhalt der Verbalform im Optativ oder Imperativ usw. erinnert der Hörende sich unmittelbar. Damit ist er ein *niyojya*, d. h. jemand, der aus der Kombination beider Inhalte erkennen muß, daß die gehörte Vorschrift einen Auftrag (*niyoga*) in der Form des von ihm selbst Zutuenden bezeichnet.[23] In der Folge erkennt er die *apūrva*-Natur des Zutuenden, also die Tatsache, daß dieses aus dem Veda erfahrene Zutuende vom Müssen des täglichen Lebens verschieden ist und eben ausschließlich durch das Veda-Wort erkannt werden kann[24]. Hat er die transzendente Natur des vedischen Gebots erkannt, wird der *niyojya* in weiterer Folge zum Berufenen (*adhikārin*). Da er die Autorität des Veda nicht bezweifelt, hat er die Gewißheit, daß wirklich ein Zusammenhang zwischen dem gebotenen Tun (*yajeta*) und dem Ergebnis (*svargakāmaḥ*) besteht. Der *adhikārin* vertraut also darauf, daß die Erfüllung des *apūrva kārya*, der transzendenten Pflicht, ihm selbst zugute kommt, indem mit der Befolgung des Gebots die Erlangung des von ihm begehrten Ergebnisses garantiert ist.[25] Erst danach

---

[20] Vgl. z. B. Bhattacharya 1984: 39, Jha 1964: 63, Raja 1963: 193, Sastri 1959: 173 und Staal 1988: 14.

[21] Siehe RP V/45,22–24: ***na padaṃ nāma vākye kiṃ cid asti na padārthāḥ ke cana vākyārthe*** | *vākyāvasthāyām padam nāma nāsti | vākyārthāvasthāyām padārthā nāma ke cana na santi* |

[22] Gemäß dem *anvitābhidhānavāda* kennt man natürlich die Inhalte der einzelnen Worte, aber sie vermitteln isoliert keine neue Erkenntnis und sind somit kein Erkenntnismittel.

[23] Śālikanātha verbalisiert diese Erkenntnis immer in der Form *idam mama kāryam* ‚Das ist das von mir Zutuende', ‚Das ist meine Pflicht', vgl. z. B. PP 427,9.

[24] Zu dieser Interpretation des Terminus *apūrva* vgl. PP 441,3f. und RP II/319,11–13.

[25] Vgl. RP V/34,20–23 und PP 252,7–9.

– im letzten Schritt – kann man nach Śālikanātha vom Agens (*kartṛ*) der Handlung sprechen, dann namlich, wenn dem Berufenen bewußt wird, daß die Durchfuhrung (*anuṣṭhāna*) der im Verbalstamm genannten Opferhandlung das Instrument fur die Erfullung der ihm zugute kommenden Pflicht ist. In dieser letzten Phase des Verstehens wird dieselbe Person, die zunächst *niyojya* und spater *adhikārin* war, zum Agens der Handlung. Das Wissen um die Qualität als Agens ergibt sich ‚sinngemaß' (*arthāt*)[26], und formal wird der Agens als Handlungsfaktor (*kāraka*) durch den Nominativ kenntlich[27].

Wenn ich Śālikanātha richtig verstehe, unterscheidet er in der Vorschrift *svargakāmo yajeta* zwei sprachliche Ebenen: eine semantische und eine syntaktische. Auf der ersten bezeichnet das Wort *svargakāmaḥ* in Verbindung mit dem Wort *yajeta* den Adressat des Auftrags, das Wort *yajeta* in Verbindung mit *svargakāmaḥ* den Auftrag. Die Art der Beziehung zwischen den Worten ist *anvaya* ‚semantische Verknupfung'. Auf der zweiten Ebene bezeichnet das Wort *svargakāmaḥ* in Verbindung mit *yajeta* den Handlungsfaktor Agens[28], und die Verbalform *yajeta* bezeichnet die Tätigkeit. Diese Beziehung ist ein *kriyākārakasaṃbandha*. Śālikanātha meint, daß nur der *anvaya* ein ausschließlich sprachliches Phanomen ist, d. h. nur in diesem Bereich ist die Sprache Erkenntnismittel[29]; der *kriyākārakasaṃbandha* dagegen kann auch durch andere Erkenntnismittel festgestellt werden, da er in der Natur der Dinge selbst liegt[30].

Um wieder auf den Ausdruck *svargakāmaḥ* zuruckzukommen, hier sagt Śālikanātha, daß allein der Wortstamm dazu beitragt, das *niyojya*-Sein des den Himmel Begehrenden zu bezeichnen, nicht auch die Kasusendung, ja eine Kasusendung, die solcherlei bezeichnen wurde, existiert uberhaupt nicht. Ist dieses *niyojya*-Sein erkannt, macht dann – erst d a n a c h, also in der zweiten Phase des Verstehens der Vorschrift – der Nominativ kenntlich, daß der *svargakāma* auch der Agens in der Opferhandlung ist[31].

---

[26] RP V/35,23 25

[27] Siehe RP V/47,27f · *kartṛbhāvāpekṣāyāṃ cākhyātenaiva kartur abhihitatvāt śuddhah prātipadikārtha iti prathamopapattih* |.

[28] Genauer gesagt, bezeichnet es durch Kongruenz mit der Verbalendung den Agens

[29] Vgl RP V/129ff

[30] Vgl. RP V/11,11 (*pramānāntarāvagata eva kriyākārakabhāvaḥ*) und 14f. (*kriyākārakasambandhasya sarvasya laukikatvāt*), vgl. auch PP 413,18–21 und Raja 1963. 12f

[31] Vgl RP V/47,27f (s o n 27) und 48,23–25 (***tasmāt pascādbhāvy api kartṛbhāvo 'tra vibhaktyutpatteḥ hetuḥ | prātipadikārthamātratayaiva niyogasiddheḥ*** | *vibhaktiṃ vināpi svargakāmaprātipadikārthaparyālocanayaivoktena nyāyena niyogasambandhasiddhih svargakāmādīnām* |)

Auf die eben genannte These Śālikanāthas folgt in der ṚP eine interessante Diskussion, die ich hier nur am Rande erwähnen kann. Der Gegner erkennt weder an, daß zwischen den Worten eine andere Beziehung als der *kriyākārakasambandha* existiert, da Pāṇini eine solche Beziehung nirgends gelehrt hat,[32] noch läßt er zu, daß Śālikanātha zwar diese Art von Verbindung zwischen dem *niyoga* und dem *niyojya* postuliert, andererseits aber keinen adäquaten Kasus annimmt, um sie zu bezeichnen. Wenn – so meint er – seine Behauptung wahr wäre, müßte man aufgrund der Pāṇini-Regel II 3,50 *ṣaṣṭhī śeṣe* „In allen noch übrigen Fällen steht der Genitiv"[33] einen Genitiv vermuten[34]. Śālikanātha hält dem entgegen, daß der Genitiv niemals eine Beziehung zu einer Tätigkeit, also einem Verb bezeichnet, sondern vielmehr einen schon vorhandenen *kriyākārakasambandha* voraussetzt[35]. Dann, behauptet der Pūrvapakṣin, müßte im vorliegenden Fall ein Akkusativ stehen, der Auftrag richtet sich an den Menschen, der den Himmel begehrt; daher muß dieser sein direktes Objekt sein.[36] Śālikanātha verneint, der Auftrag (*niyoga*) ist ja nicht mit der Tätigkeit vergleichbar, die durch eine Verbalwurzel bezeichnet wird.[37] Die Verbindung, die zwischen *svargakāmaḥ* und *yajeta* besteht, ist also nach Śālikanātha eine andere (*sambandhāntaram* [ṚP V/11,21]) als der *kriyākārakasambandha*, und es trifft nicht zu, daß andere Arten von Verbindungen als die von Pāṇini gelehrten nicht möglich sind[38], da auch andere grammatikalische Formen existieren, die Pāṇini nicht erwähnt.[39]

3. Die Interpretation des Kompositums *svargakāma*

Wie bereits erwähnt[40], werden im sechsten Adhyāya der ṚP zwei mögliche Funktionen des Ausdrucks „Himmel" in der Vorschrift *svargakāmo yajeta* diskutiert. Der Gegner meint, er sei ‚dadurch, daß er

---

[32] RP V/12,21f

[33] Böhtlingks Übersetzung (1887: 62)

[34] Siehe RP V/48,10f: *nanu ṣaṣṭhī śeṣalakṣaṇā sambhavati*

[35] Siehe ṚP V/48,11–13: ***sambandhamātrāpekṣiṇī ṣaṣṭhī na vyāpāraviśeṣāpekṣiṇī*** | *asyārthaḥ kriyākārakagarbhaḥ śeṣasambandhaḥ* | *tatra kriyākārakabhāvaṃ tiraskṛtya taddvāra pariniṣpanne sambandhe ṣaṣṭhī prayujyate* |

[36] Vgl. ṚP V/48,14f: ***liṅādibhiś ca viśeṣo 'vagamyate*** *niyojyaniyoktṛbhāvaḥ* | *yadi niyojyatayā svargakāmasyāvagatiḥ* ***tarhi*** *karmatvāt* ***dvitīyā bhavatu*** |

[37] Siehe ṚP V/48,16: *na dhātunā* ***anupāttatvān niyogavyāpārasya*** |

[38] Siehe RP V/45,7: *sarvasambandhaśabdo bhagavatā smaryata iti niyamo nāsti*

[39] Als Beispiele werden die *kṛt*-Bildung *kelimara*, die im Mahābhāṣya (II/81,16f.) erwähnt wird, sowie die *taddhita*-Bildung *yantra* (als Ableitung von *yantṛ*?) und das Kompositum *adhītapurva* genannt (RP V/45,8f).

[40] Siehe oben p. 511

begehrt wird, Attribut des Agens (*kartṛviśeṣaṇa*), weil er das Begehren, welches (seinerseits) ein Attribut des Agens ist, bestimmt'[41]; nach Śālikanātha hingegen wird das Wort „Himmel“ für den Gegenstand des Begehrens verwendet, läßt also den Zustand, der begehrt wird, erkennen[42].

Aus obigen Formulierungen erhellt, daß die Stellung des Wortes „Himmel“ innerhalb der Vorschrift unmittelbar mit dem Verhältnis der beiden Glieder des Kompositums zueinander zusammenhängt. Denn in der gegnerischen These ist das Vorderglied dem Hinterglied untergeordnet, bestimmt dieses näher; nach Śālikanātha ist es gerade umgekehrt. Außerdem bezieht sich das ganze Kompositum nach der Auffassung des Grammatikers auf einen außerhalb seiner selbst liegenden Inhalt, nämlich den Menschen, ist also *anyārtha*; nach Śālikanātha ist es *svārtha*. Nach dessen Worten stellt sich besagtes Problem folgendermaßen dar

‚**Genau das wird hier überlegt, (nämlich) ob sich die Verbindung** (zwischen *svarga* und *kāma*) in Form des Einbindens[43] **nach dem Bezeichnen richtet, oder ob sich das Bezeichnen nach dem Einbinden richtet.** (Entsteht) die Verbindung zwischen Himmel und Begehren demgemäß, wie (der Ausdruck) „der den Himmel Begehrende“ (für sich) bezeichnet wird – die Bezeichnung in (bloß) dieser Form ist nämlich auf einen anderen Wortinhalt gerichtet, und dementsprechend ist der Himmel innerhalb der Verbindung untergeordnet –, oder werden (*svarga* und *kāma*) so bezeichnet, wie man das Einbinden von Begehrenswertem und Begehrendem, [i. e.] ihre gegenseitige Verbindung

---

[41] Siehe RP V/7,7f *kāmyamānatayā kāmanāṃ kartṛviśeṣaṇabhūtāṃ viśiṃṣan kartṛviśeṣaṇam iti* |

[42] Siehe RP V/7,6f *kāmyamānaviṣayatayā kāmyamānāvasthāpratipādakatayā prayuktaḥ svargaśabdaḥ*

[43] *viniyoga* ‚Einbinden‘ ist eine Art „rituelles Verknüpfen“ von Inhalten, die einer oder auch mehreren ein und das selbe Opfer betreffenden Vorschriften entstammen. So werden etwa Substanzen oder Saṃskāras, die in Guṇavidhis genannt werden, durch *viniyoga* gemeinsam mit dem Auftrag und der Ermächtigung des übergeordneten Adhikāravidhi zu einer größeren Einheit zusammengebunden, die es dann ermöglicht, ein bestimmtes Opfer durchzuführen. VERPOORTEN (1987 40) nennt den *viniyoga* gemeinsam mit dem *upādāna* „two new ways of knowing the sacrificial auxiliaries“ In ṚP VI 1,1 werden beide Termini synonym für *parasparasambandha* oder *anvaya* verwendet, was die Vermutung nahelegt, daß *anvaya*, *viniyoga* und *upādāna de facto* dasselbe meinen und lediglich der unterschiedenen Betrachtungsweise einer Vorschrift – nämlich der ritualistischen einerseits und der sprachphilosophischen andererseits – entspringen Jedenfalls müssen nach Śālikanātha alle Vorschriften, die eingebunden werden, auch semantisch verknüpft sein Eine eingehende Untersuchung von *upādāna* und *viniyoga* in der Prābhākara-Schule von K YOSHIMIZU (Bādari and Prabhākara. In. Studies in Mīmāṃsā Felicitation Volume for Dr Mandan Mishra) befindet sich in Druck.

(aus dem ganzen Satz) erfährt? Denn in der Verbindung von Begehrenswertem und Begehrendem ist das Begehrenswerte vorrangig."[44]

Śālikanātha stellt hier zwei mögliche Wege für die Bestimmung des Kompositums *svargakāma* vor:
Der Gegner nimmt an, daß die Verbindung sich nach dem Bezeichnen richtet. Ich vermute, daß er damit aus der Sicht des Abhihitānvayavāda argumentiert und meint, jedes Wort bezeichne zunächst seinen eigenen Inhalt ohne Berücksichtigung der anderen Worte im Satz, und erst danach gewinne der Hörende, indem er alle isolierten Inhalte vereint, die Vorstellung von einem sich über den ganzen Satz erstreckenden Sinngefüge. Durch diese Interpretation kommt der Gegner laut Śālikanātha zu der Erkenntnis, daß der Himmel eine untergeordnete Bestimmung ist.
Der andere, von den Prābhākaras eingeschlagene Weg besteht in der Annahme, daß das Bezeichnen sich nach der Verbindung richtet. Sie meinen, daß man erst aus dem ganzen Satzzusammenhang, aus der „gegenseitigen Verbindung" aller Inhalte miteinander, Gewißheit über die Bedeutung der einzelnen Worte erlangt.[45] Entgegen dem ‚formalen' Ansatz des Grammatikers ist letztere Vorgangsweise vorrangig inhaltlicher Natur. Denn aus dem Verständnis des ganzen Satzes *svargakāmo yajeta* wird dem Hörenden klar, daß die Wonne, für die das Wort „Himmel" gebraucht wird, hier das Begehrenswerte, d. h. das begehrte Ziel ist, und diesem Ziel gegenüber ist das Begehren, also der Wunsch, es zu erlangen, untergeordnet. Man horcht ja beim Wort *svargakāma* auch nicht deshalb auf, weil man ein Begehrender sein möchte, sondern weil man das Begehrte erlangen will. Somit bestimmt man den Himmel als vorrangig im Satz und somit auch im Kompositum gegenüber dem Agens °*kāmaḥ*.

Der Gegner bemängelt an dieser Methode, daß sie zwar dazu führe, den Himmel als vorrangig zu erkennen, aber zur grammatikalischen Bestimmung dieses Kompositums als Bahuvrīhi in Widerspruch

[44] Siehe RP V/7.14–19: ***etad eva vicāryate | kiṃ yathābhidhānaṃ 'viniyogaḥ*** (Konj. für *viniyoga*°) ***saṃbandhaḥ uta yathāviniyogam abhidhānam iti |*** *kiṃ svargakāmābhidhānānusāreṇa svargasya kāmanāyāś ca saṃbandhaḥ abhidhānaṃ hy etad anyapadārthaparam tadanusāreṇa ca saṃbandhe guṇataiva svargasya | uta yādṛśaḥ kāmyakāmanayor viniyogaḥ parasparasaṃbandhaḥ pratīyate tadanurodhenābhidhānam iti | kāmyakāmanayor hi saṃbandhe kāmyaḥ pradhānabhūta iti |*.

[45] Diese Theorie ist typisch für den Anvitābhidhānavāda. In der Vākyārthamātṛkā (PP 378f.) sagt Śālikanātha, daß man die Bedeutung einzelner Worte nur aus dem Vergleich teilweise gleicher Sätze erlernt. Hat man einmal den Satz „Bring die Kuh!" gehört und die entsprechende Reaktion des Beauftragten beobachtet, und vernimmt man später den Satz „Bring das Pferd" und beobachtet wieder die Handlung des Befehlsempfängers, dann kennt man die Bedeutungen von „bring", „Kuh" und „Pferd"; vgl. auch RP I/350.24–351.17.

stehe[46], denn: ‚**Wenn (das Kompositum) ein Bahuvrīhi ist, dann ist das Begehren (und damit auch) das Begehrenswerte unselbständige nähere Bestimmung** (*upasarjana*), **weil sich** das (ganze) Kompositum auf den Menschen **richtet**, der **der (von Pāṇini so genannte) andere Wortinhalt ist**. Und gerade weil sich dieses Kompositum auf den Menschen richtet, der ein anderer Wortinhalt ist, **besteht ja seine** (d. h. des Kompositums) **Verbindung mit dem aus der Verbalform erkannten Numerus des Agens**. Denn in (den Vorschriften) **"Der den Himmel Begehrende soll opfern"** (und) **"Die Gedeihen Begehrenden sollen opfern"** steht ja Singular (respektive) Plural. . . . **Auch lehrte der erhabene Pāṇini nicht, daß ein Bahuvrīhi auch auf sich selbst [gerichtet steht]**, wodurch auch unter (Beibehaltung) des (grammatikalisch korrekten) Standpunktes, daß es sich bei diesem Kompositum um ein Bahuvrīhi handelt, das Begehrenswerte das Vorrangige sein konnte.'[47]
Der Gegner beruft sich auf Pāṇini II 2,24: *anekam anyapadārthe* „Zwei oder mehr Worter in einem solchen Kompositum bezeichnen ein anderes neues Ding"[48], wonach sich beide Glieder, *svarga* und *kāma* auf einen Inhalt außerhalb dieses Kompositums[49] beziehen[50] und demnach *upasarjanas*, untergeordnete Bestimmungen[51] sind.

Ich halte den gegnerischen Einwand aus grammatikalischer Sicht fur tatsachlich gerechtfertigt, vermute aber, daß Śālikanātha auch

---

[46] Vgl RP V/7.21 24.

[47] Siehe RP V/7.25 8,12: ***yadi bahuvrīhir upasarjanaṃ tarhi kāmaḥ kāmyaḥ padārthāntarabhūtapuruṣaparatvād*** *asya samāsasya* | *yata eva cārthāntarabhūtapuruṣaparatā asya samāsasya* ***ata evākhyātagatayā kartṛsaṅkhyayāsya saṃbandhaḥ yajeta svargakāmaḥ yajeran ṛddhikāmāḥ ity*** *ekavacanabahuvacanadarśanāt* | | ***na ca bhagavataḥ pāṇineḥ svārthe 'pi bahuvrīhismaraṇam asti*** *yena bahuvrīhipakṣe 'pi kāmyam eva pradhānaṃ bhavet* |

[48] BOHTLINGKS Ubersetzung (1887: 54) Mit dieser Regel stellt Pānini laut JOSHI ROODBERGEN (1974 xxxv) zwei Dinge klar: „(1) He makes it clear that a *b[ahu]v[rīhi]* does not convey *svapadārtha* 'the constituents' own meanings' (2) He indicates that between the *bv* and the *a[nya]p[adārtha]* a *sāmānādhikaranya*-relation holds Whatever is referred to by the *ap.* is also referred to by the *bv*"

[49] Nach D'AVINO (1974: 27ff) bezieht sich „l'*anya* del sūtra panineo sul bahuvrīhi non ad un «altro elemento» esterno al nesso indica bensì il funzionare con «altro significato» globale" (p. 30). Erst die Kommentatoren nach Pānini hatten das Sūtra in dem auch vom Gegner Śālikanāthas vertretenen Sinne interpretiert, daß eben das vorrangige Elemtent (*pradhāna*) des Bahuvrīhi außerhalb von diesem selbst liege.

[50] Die Unterscheidung der verschiedenen Arten von Komposita besteht ja gerade darin, daß Avyayībhāva-, Tatpurusa-, und Dvandva-Komposita *svapadārtha* sind, wobei jeweils das im Kompositum vorangehende, das nachfolgende oder alle Glieder das *pradhāna* bilden, wahrend der Bahuvrīhi sich auf einen außerhalb des Kompositums gelegenen Inhalt bestimmend bezieht, vgl u a LIEBICH 1892 VIIff und D'AVINO 1974 28f

[51] Zu *upasarjana* vgl. JOSHI - ROODBERGEN 1974 xii

hier, indem er auf der Grundlage des Anvitābhidhānavāda argumentiert, die Regeln der Grammatik nicht mißachtet, sondern vielmehr eine ‚zweite'[52] Ebene des Verstehens annimmt, welche den Grenzen der grammatikalischen Analyse nicht unterliegt. Hier seine Antwort auf den Vorwurf:

‚In Erwiderung (des Einwands) sagt (Prabhākara): **Es wird gesagt – Auch wir sagen ja nicht, daß ein Bahuvrīhi nur auf sich selbst gerichtet ist, sondern daß dieser Bahuvrīhi auf ein anderes oder auf sich selbst gerichtet ist.** Der Bahuvrīhi ist (entweder) auf den Menschen gerichtet, der außerhalb der Wortinhalte steht, welche durch die Worte erkennbar sind, nachdem diese (im Bewußtsein des Verstehenden) zusammengefügt wurden, oder er ist auf das Begehrenswerte gerichtet, das aus den Worten erkennbar wird, während sie zusammengefügt werden. So sagen wir.'[53]

Dieser Satz laßt m.E. deutlich erkennen, wie Śālikanātha versucht, seine These das Kompositum betreffend mit den Regeln Pāṇinis in Einklang zu bringen. Er unterscheidet wieder die Phase des Verstehens (Zusammenfügens der Komponenten des Satzes bzw. des Kompositums [*samasyamāna* (RP V/8.17)]) – wobei der *anvaya* zum Tragen kommt – von der Phase des Verstandenhabens, somit der nachträglichen Analyse mit dem *kriyākārakasambandha*. Je nachdem, auf welcher Ebene man das Kompositum betrachtet, ist es auf semantischer (*anvaya*-)Ebene entgegen den Regeln Pāṇinis *svārtha*, auf syntaktisch-grammatikalischer Ebene (*kriyākārakasambandha*) hingegen *anyārtha*.

4 Zusammenfassung

Somit ergibt sich folgendes Bild: Vedische Vorschriften lassen zunächst das unbedingte Gebot, das Müssen, und gleichzeitig damit auch den den Himmel begehrenden Menschen als den vom Gebot Betroffenen (*niyojya*) erkennen. Darin erweisen sie sich als Erkenntnismittel. Dies ist die Ebene des gegenseitigen semantischen Zusammenhangs (*anvaya*) der Satzglieder. Aus diesem Verständnis ergibt sich in weiterer Folge das Wissen, daß die betreffende Vorschrift so wie alle Sätze des täglichen Sprachgebrauchs auch eine Tätigkeit (*kriyā*) und die dazugehörigen Handlungsfaktoren (*kāraka*) bezeichnet. Der vom Mus-

---

[52] Genau genommen ist dies die erste, weil der grammatikalischen vorausgehende Ebene.

[53] Siehe RP V/8.15–18: *ucyate* | ***vayam api svārtha eva na bahuvrīhiṃ vadāmaḥ*** | ***kiṃ tu parārtho 'yaṃ bahuvrīhiḥ uta svārtha*** *iti* | *'samastapadapratipādyābhyām* (Konj. für *samasya°*) *padārthābhyāṃ paro yaḥ puruṣaḥ tadartho 'yaṃ bahuvrīhiḥ uta samasyamānapadapratipādyakāmyārtha iti vadāmaḥ* |

sen betroffene Mensch steht nun auch als Agens der vorgeschriebenen Opferhandlung fest. Was die Regeln der Grammatik betrifft, so werden sie nicht negiert, sondern relativiert, denn sie sind erst in der nachfolgenden (nicht erkenntnismittelhaften) weiteren Betrachtung des Satzes bedeutsam.

Aus heutiger Sicht erscheint diese Auffassung problematisch, denn es laßt sich wohl kaum leugnen, daß Grammatikregeln sehr wohl auch auf der *anvaya*-Ebene unerläßlich sind, auch wenn man den *anvaya* als vorrangig semantische Kategorie auffaßt; man wurde einen grammatikalisch vollig falschen Satz ja wohl kaum verstehen. Doch sollte man keinesfalls außer Acht lassen, daß Śālikanātha keine allgemeine, ‚wertfreie' Sprachwissenschaft betrieben hat, sondern aus einem System heraus argumentierte, das die absolute Wahrheit und Gultigkeit des Veda als unumstoßliches Prinzip betrachtete, was wohl auch seine ‚sprachliche' Richtigkeit impliziert.

Abkurzungen und Bibliographie

BHATTACHARYA 1984	GOPIKAMOHAN BHATTACHARYA, Syntax and Word Meaning In. Amrtadhārā. Professor R.N Dandekar Felicitation Volume, ed S.D. JOSHI. Delhi 1984, p. 37–45
BOHTLINGK 1887	OTTO BOHTLINGK, Pāṇini's Grammatik. Herausgegeben, ubersetzt, erlautert und mit verschiedenen Indices versehen Leipzig 1887
Brh	Prabhākara, Brhatī (s. RP)
D'AVINO 1974	RITA D'AVINO, Pānini e il composto nominale. [Bibliotecea di ricerche linguistiche e filologiche 1] Roma 1974
FRAUWALLNER 1938	ERICH FRAUWALLNER, Bhāvanā und Vidhih bei Mandanamiśra WZKM 45 (1938) 212–252 (= Kleine Schriften, hrsg von G OBERHAMMER und E STEINKELLNER Wiesbaden 1982, p. 164–201)
JHA 1942	GANGANATHA JHA, Pūrva-Mīmāmsā in its Sources Benares 1942
JOSHI ROODBERGEN 1974	S D. JOSHI – J A F. ROODBERGEN, Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāsya. Bahuvrīhidvandvāhnika (P 2.2.23–2.2 38) Text, Translation and Notes. [Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class C, No 9] Poona 1974
LIEBICH 1892	BRUNO LIEBICH, Zwei Kapitel der Kāçikā. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Breslau 1892
PP	Śālikanātha, Prakaranapañcikā Prakarana Pañcikā of Śalikanātha Miśra with the Nyāya-Sid-

dhi of Jaipuri Nārāyaṇa Bhaṭṭa, ed. A. SUBRAHMANYA SASTRI. Banaras 1961.

RAJA 1963 — K. KUNJUNNI RAJA, Indian Theories of Meaning. Madras 1963.

RP — Śālikanātha, Ṛjuvimalā Pañcikā. Bṛhatī of Prabhākara Miśra [A Commentary on the Mīmāṃsā Sūtrabhāṣya of Śabarasvāmin] with Ṛjuvimalā Pañcikā of Śālikanātha. Part I [Tarkapāda], ed. S. K. RAMANATHA SASTRI. Vol. I-II [Madras University Sanskrit Series, No. 3, Pt. I-II]. Madras 1934–1936. Pt. III-V, ed. S. SUBRAHMANYA SASTRI [Madras University Sanskrit Series, No. 24–26]. Madras 1962–1967.

SASTRI 1959 — GAURINATH SASTRI, The Philosophy of Word and Meaning. Some Indian approaches with special reference to the philosophy of Bhartṛhari [Calcutta Sanskrit College Series, No. V]. Calcutta 1959.

ŚBh — Śabara, Mīmāṃsā(sūtra)bhāṣya. Śrīmajjaiminipraṇītam Mīmāṃsādarśanam, edd. K. V. ABHYAMKAR – G. JOŚĪ. Vol. I-VII [Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ 97]. Puṇya [1]1976, [2]1970–1974.

STAAL 1988 — FRITS STAAL, Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics. Chicago – London 1988.

VERPOORTEN 1987 — JEAN-MARIE VERPOORTEN, Mīmāṃsā Literature. [A History of Indian Literature. Vol. VI, Fasc. 5]. Wiesbaden 1987.

ITI BHĀRATAMAṆḌALAM
SAMĀPTAM